

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Герменевтика · Психология · История

Вильгельм Дильтей и современная философия

Hermeneutics
Psychology • History

Wilhelm Dilthey
and the contemporary philosophy

Edited by Nikolaj S. Plotnikov

Moscow

TRI QUADRATA PUBLISHER

2002

Герменевтика
Психология • История

Вильгельм Дильтей
и современная философия

Под редакцией Н.С. Плотникова

Москва

ТРИ КВАДРАТА

2002

УДК 1(=112.2)

ББК 87

Г 386

Конференция «Вильгельм Дильтей и философская культура современности» (4-5 октября 2001, Москва, РГГУ) и настоящее издание осуществлены при поддержке фонда Фритца Тиссена (*Кёльн, ФРГ*)

Die Tagung «Wilhelm Dilthey und die philosophische Kultur der Gegenwart» (4.-5. Oktober 2001, Russische Staatliche Universität für Geisteswissenschaften, Moskau) sowie die Edition wurden gefördert durch die Fritz Thyssen Stiftung (*Köln, Deutschland*)

Главный редактор: Николай Плотников

Издательский редактор: Ирина Борисова

Дизайн: Сергей Митурич

Герменевтика. Психология. История. [Вильгельм Дильтей и современная философия]. *Материалы научной конференции РГГУ*. Под редакцией Н. С. Плотникова. М.: Три квадрата, 2002.-208 с.

ISBN 5-94607-017-7

© Авторы статей, 2001

© Н.С. Плотников, составление и редакция, 2002

© Н.С. Плотников, П.С. Куслий, В.А. Куренной, переводы, 2002

© Три квадрата, 2002

Содержание

От редактора 7

Фритьеф Родд. Жизненные корни гуманитарных наук 11

А. Г. Черняков. Самопроживание и самосознание:
Аристотель, Дильтей, Хайдеггер 31Рудольф А. Маккрил. Творческая сила истории
и построение исторического мира у Дильтея 41

Р. В. Сундуков. Дильтей и проблема тематизации историчности 65

В. А. Куренной. Дескриптивная психология:
Прологомены к анализу теоретического содержания
и общее эпистемологическое затруднение 81А. П. Огурцов. Дильтей: От психологического
к герменевтическому обоснованию педагогики 102В. В. Калинин. Проблема исторической рациональности
и своеобразие Дильтея 125В. И. Молчанов. Гуссерль и Дильтей:
Предпосылки и методологические процедуры 147

И. М. Чубаров. Дильтей и Шпет: Границы герменевтики 160

Н. С. Плотников. «Живоезнание»:
Идея конкретного познания у С. Л. Франка и В. Дильтея 177

В. В. Бибихин. Вильгельм Дильтей и Лев Толстой 194

Приложение: Программа конференции 204

Об авторах 206

Указатель имен 207

Contents

Editorial	7
<i>Fritjof Rodi.</i> The Roots of the Human Studies in the Life: 11 About the Relationship between the «Psychology» and the «Hermeneutics» in the late Works of Dilthey	
<i>Alexei G. Cbernyakov.</i> Self-experiencing Life and Self-consciousness: 31 Aristotle, Dilthey and Heidegger	
<i>Rudolf A. Makkreel.</i> The Productive Force of History and 47 Dilthey's Formation of the Historical World	
<i>Roman V. Sundukov.</i> Dilthey and the Problem of Thematic 65 Explication of Historicity	
<i>Vitaly A. Kurennoy.</i> Descriptive Psychology: 81 Prolegomena to the Analysis of its Theoretical Content and General Epistemological Difficulty	
<i>Alexander P. Ogurtsov.</i> Dilthey: From the Psychological to 102 Hermeneutical Foundation of Pedagogy	
<i>Vladimir V. Kalinichenko.</i> The Problem of the Historical Rationality 125 and the Originality of Dilthey	
<i>Viktor I. Molchanov.</i> Husserl and Dilthey: Presuppositions 147 and Methodological Procedures	
<i>Igor M. Chubarov.</i> Dilthey and G. Shpet: Limits of Hermeneutics 160	
<i>Nikolaj S. Plotnikov.</i> «The Living Knowledge»: The Idea 77 of the Concrete Cognition in Semen L. Frank and Dilthey	
<i>Vladimir V. Bibichin.</i> Wilhelm Dilthey and Leo Tolstoy 194	
Index	207

От редактора

Имя Вильгельма Дильтея прочно связано в культурном сознании с гуманитарными науками, и даже сам термин «Geisteswissenschaften» обязан своим распространением дискуссии вокруг идей этого немецкого философа, который во второй половине XIX века поставил задачу философского обоснования гуманитарных наук в качестве самостоятельных научных дисциплин. В своем главном труде «Введение в науки о духе» Дильтей писал об этой своей задаче: «В моей работе меня мучили вопросы, которые глубоко тревожат всякого думающего историка, юриста или политика. Так сами собой созрели у меня и потребность и план обоснования наук о духе. Какова система положений, на которую в равной мере опираются и в которой получают надежное обоснования суждения историка, выводы экономиста, концепции правоведа?»

Влияние Дильтея на философскую мысль XX столетия как раз и связано с интенсивным обсуждением проблем исторического познания, понимания творений культуры и форм человеческой жизни. Идея «историчности», учение о понимании (герменевтика), философия жизни и «описательная психология» - таковы центральные философские мотивы Дильтея, активно дискутировавшиеся в последую-

щей философской и гуманитарной мысли. На протяжении столетия его идеи были предметом критических размышлений философов, начиная от Гуссерля и Хайдеггера вплоть до Гадамера, Арона и Хабермаса. Не менее значительно и влияние философских идей Дильтея в конкретных гуманитарных науках, таких как литературоведение, история или педагогика. При этом стратегии работы с его идеями демонстрировали и продолжают демонстрировать целый спектр установок, от имманентной интерпретации, стремящейся показать открытость философской программы Дильтея новым движениям в гуманитарных науках (системный подход, структурализм, новый историзм), до полного отвержения его позиций, будь-то в вопросе о статусе психологии, будь-то в понимании методологической природы гуманитарных наук. Так или иначе, обращение к идеям Дильтея продолжает стимулировать философскую рефлексию исторической жизни и ее концептуализации в науке.

Значение поднятых Дильтеем вопросов обусловлено также и тем, что современные дискуссии о перспективах экономической и политической модернизации снова и снова сталкиваются с необходимостью учета культурных факторов. Как в разработке политических стратегий, так и в специальном экономическом анализе, оказывается существенным учитывать культурные ориентации населения, эволюцию картин мира и языковых стереотипов, а также отношение общества к своему прошлому. Традиционно эти стороны социального мира как раз и являются предметом изучения цикла гуманитарных и исторических дисциплин, объединяемых общим термином «науки о культуре» или «науки о духе». Развитие этого типа наук мотивируется, таким образом, не только внутренней логикой исследования, но и значимым интересом в разработке схем и моделей интерпретации социальной действительности. *Гуманитарные науки являются способом исторического самопознания общества.*

Между тем, вопросы о научном статусе этого типа наук, их познавательной ценности, их отношения к применяемым социальным технологиям или их места в системе образования, т.е. вопросы относящиеся

к области «философии» гуманитарных наук вызывают обширную полемику как в самих дисциплинах, так и в рамках философского осмысления основ гуманитарного знания. С одной стороны, под воздействием развития информационных технологий, геномной медицины и нейрофизиологии новый ренессанс переживают программы интеграции культуроведческих дисциплин в единую науку, определяемую в соответствии с критериями естествознания. Им противостоят, с другой стороны, постмодернистски актуализируемые парадигмы «двух культур»: гуманитарной и технической, образующих два замкнутых, не связанных между собой мира человеческой жизнедеятельности. Обсуждение теоретической продуктивности таких моделей и их критический анализ требует в первую очередь прояснения и осмысления языка науки, особенно базовых понятий, составляющих фундамент конкретных гуманитарно-научных исследований. И как раз в этой дискуссии оказывается плодотворным обращение к наследию Дильтея, который размышлял над этими вопросами в период становления гуманитарных наук как самостоятельного типа знания.

Работы Дильтея переводились в XX веке на многие языки. Сегодня существуют американское, французское, итальянское издание его сочинений. В России к трудам Дильтея с давних пор существует особый интерес, они начали переводиться уже очень рано, а русские переводы его статей начала века были вообще первыми переводами Дильтея на иностранный язык. Эту переводческую традицию продолжает издание «Собрания сочинений» Дильтея в шести томах. Оно включает основные работы Дильтея, образующие классический фонд философского анализа гуманитарного знания: помимо работ по теории гуманитарных наук издание охватывает комплекс исторических исследований Дильтея по герменевтике, эстетике, теории литературы, а также его труды по теории мировоззрения, философии религии и культуры.

В настоящем сборнике публикуются доклады конференции «Вильгельм Дильтей и философская культура современности», проходившей 4-5 октября 2001 г. на философском факультете РГТУ и приуроченной

к выходу первых двух томов собрания сочинений Дильтея на русском языке. Пользуюсь случаем выразить благодарность всем участникам конференции за интенсивное и плодотворное обсуждение, результаты которого представлены здесь читателю.

Н.С. Плотников

Жизненные корни гуманитарных наук

По поводу отношения «психологии» и «герменевтики»
в позднем творчестве Дильтея

Фритьеф Роди

1

УКАЗАНИЕ на близкую связь гуманитарных наук с жизнью настолько очевидно связано с именем Вильгельма Дильтея, что казалось бы излишне касаться этой тему вновь. Особенно в последнем систематическом произведении Дильтея «Построение исторического мира в науках о духе»¹, вышедшем за год до его кончины, а также в примыкающих к этому произведению фрагментах и планах продолжения связь с жизнью выражена уже на уровне терминологии. Многочисленные словосочетания со словом «жизнь» и «жизненный», как «сопряженность с жизнью», «жизненный опыт», «жизнепроявление», «жизненная ценность» и тд. призваны прояснить взаимосвязь дифференцированных продуктов гуманитарно-научного творчества с фундаментальными слоями жизни, в первую очередь повседневной жизни. Взаимосвязь переживания и понимания в жизненном мире, лишь вкратце затронутая в работе «Введение в науки о духе»², изображается в поздних произве-

¹ *W. Dilthey* Gesammelte Schriften. Bd VII. Hrsg. von B. Groethuysen. 1. Aufl. Leipzig 1927. Собрание сочинений цитируется далее указанием тома и страниц.

² Ср. I, 36f. (Русск. пер.: *В. Дильтей* Собрание сочинений в шести томах. Т. 1. М., 2000. С. 31 Зсл.) и раннюю редакцию в: V, 60ff..

дениях как основное отношение, исходя из которого впервые только и становятся возможными методически организованные понимание и интерпретация.

Но при всей своей известности и почти хрестоматийности, эта характерная для Дильтея постановка проблемы весьма сложна в силу переплетения идейных мотивов, появляющихся в поздних произведениях. У толкователей Дильтея уже очень рано сложились два центральных понятия для прояснения этих переплетений, а именно понятия «герменевтики» и «психологии». Причем, не в последнюю очередь под влиянием Хайдеггера, первое из них - «герменевтика» - сопровождалось позитивными оценками, тогда, как второе - «психология» - негативными, и даже говорилось о преодолении в поздних произведениях «психологии» «герменевтикой».

В нижеследующих размышлениях мы рассмотрим вновь эту проблему, которая столь же стара, как и история влияния Дильтея, в свете теоремы о происхождении гуманитарных наук из жизни. При этом «психологии» будет уделено большее внимание, нежели «герменевтике». Оба термина помещаются в кавычки, чтобы отметить таким образом, что их понимание вовсе не является ясным и отчетливым. В особенности это относится к «психологии». Дильтей, десятилетиями читавший лекции по психологии⁴, выступил с самостоятельным проектом «описательной психологии» лишь в 1894 году, спровоцировав вслед за этим известную полемику с Эббингаузом⁵. Следует считать несчастливym стечением обстоятельств тот факт, что Дильтей развивал свой подход посредством резкого отграничения от «объяснительной», т.е. естественнонаучной психологии и тем

⁴ Эти лекции теперь опубликованы в XXI томе Собрания сочинений.

⁵ W. Dilthey Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, V, 138-240 (Русск. пер. В. Дильтей Описательная психология. М, 1924 [репринт: СПб., 1996]). О полемике с Эббингаузом см.: F. Rodi Die Ebbinghaus-Dilthey-Kontroverse. Biographischer Hintergrund und sachlicher Ertrag. // Ebbinghaus-Studien. Passau 2 (1987).

самым, вопреки собственному первоначальному намерению, был втянут в психологический дискурс. Ведь его подлинный замысел заключался скорее в развитии антропологического самоосмысления, какового он требовал также и в контексте теории познания⁶. Но даже при том, что Дильтей так и не смог определить однозначно отношение психологии и антропологии, все же можно сказать, что оба эти термина появляются у него как взаимозаменяемые, и что, как указывал уже Георг Миш, в особенности понятия «структурная психология» и «антропология» с равным правом обозначают его замысел антропологического самоосмысления⁷. То, что такой «описательно-анализирующий» метод можно назвать еще и «феноменологическим», Дильтею стало ясно лишь благодаря Гуссерлю, и по крайней мере в своем последнем курсе лекций («Система философии в сжатом изложении» 1903 и 1906 гг.) он говорил даже о «феноменологическом исходном пункте».

Метод, который отправляется от данного целого и имеет целью «постичь его членение, распределение и структуру», Дильтей уже в своем раннем творчестве высоко оценивал как «метод созерцания», составляющий господствующий мотив В. фон Гумбольдта, романтиков, Гете и исторической школы, которым он чувствовал себя обязанным⁸. Правда, он подверг этот принцип преобразованию в трансцендентально-философском направлении, тем что он, также в одной из ранних работ, выделял в качестве самого изначального опыта целостности хотя и не выразимую в понятиях, но переживаемую психическую взаимосвязь. Это есть «единственная взаимосвязь реальности, реальной сущности, которую мы себе вообще можем представить и которая является

⁶ См.: XIX, 79 и 89.

⁷ См. об этом: F. Rodi Die Rolle der Anthropologie in Wilhelm Diltheys Konzeption einer Grundlegung der Geisteswissenschaften. // R. Singh (Ed.): Perspectives. A collection of Essays in Honour of G.A. Rauche. Durban 1986, 127-136.

⁸ XX 353.

⁹ XIII/1, 207.

для нас схемой постижения любого другого живого и реального целого» (XVIII, 164f.).

Здесь и находится общий корень «психологического» и «герменевтического» подходов. В обращении на связь собственного переживания с помощью описательного и расчленяющего метода артикулируется определенная основная форма жизни, а именно психическая структура. Далее мы покажем, что Дильтей вводит для обозначения этой динамической целостности одну из важнейших своих категорий - «комплекс воздействий» (*Wirkungszusammenhang*). Вместе с тем данное понятие считается одной из основных категорий его герменевтического подхода. «Схема» переживаемой согласованности собственной психики является для Дильтея предпосылкой, или даже «условием возможности» понимания другой человеческой жизни и ее объективации. Данное переплетение мотивов нам предстоит теперь исследовать в контексте поздних произведений.

2

БЕРНХАРД ГРОТХОЙЗЕН, перед которым в двадцатые годы прошлого столетия была поставлена задача издать теоретические работы Дильтея последних лет его жизни, объединил в рамках седьмого тома собрания сочинений Дильтея две группы текстов, различавшихся и по тематике, и по характеру источников. Во-первых, этот том объединил группу статей и фрагментов под названием «Очерки основоположения наук о духе», которые Дильтей подготовил в период между 1904 и 1906 годами для выступлений в Прусской Академии Наук. Из этих работ лишь первый очерк был опубликован в «Известиях Академии наук». Во-вторых, основное место в этом томе занимает исследование «Построение исторического мира в науках о духе» (1910), давшее название и всему тому. Определяя в своем предисловии содержание этих групп текстов, Гротхойзен говорил о двух рядах проблем или двух подходах, «которые я для простоты обозначаю как психологический и герменев-

тический». В отличие от позднее распространенного убеждения, что герменевтический подход в поздних трудах Дильтея представляет собой преодоление психологической точки зрения, Гротхойзен рассматривает оба «ряда проблем», очевидно, как равноправные тематические тенденции в последнем периоде творчества философа. Он, правда, подчеркивает, что некоторые концепции «Построения исторического мира...» представляют собой «нечто новое», по сравнению с психологической точкой зрения, но в то же время что они также отличаются и от «герменевтической схемы» фрагментов продолжения «Построения...»¹⁰.

Презентация Гротхойзеном поздних теоретических работ Дильтея (к которым относится и учение о мировоззрении, опубликованное в восьмом томе собрания сочинений) старается учесть то сложное переплетение, каким связаны между собой отдельные темы поздних работ при всех их различиях. Они не противопоставляются друг другу, а лишь различаются в их центральных мотивах. При этом Гротхойзен воспользовался терминологическим различием психологического и герменевтического «путей» Дильтея, которое было сделано в предисловии Георга Миша к пятому тому собрания сочинений: «Этот психологический путь включал в себя герменевтический, наметившийся уже довольно рано - в конкурсном сочинении о герменевтике Шлейермахера. Он лишь в определенный момент, а именно в «Поэтике», бывшей для Дильтея средоточием проблемы выражения и значения жизни, заслонила собой герменевтический путь»¹¹. Миш имел в виду работу «Воображение поэта. Элементы поэтики» (1887), которая в самом деле знаменует значительную близость Дильтея той самой «объяснительной психологии», которую он позднее подверг основательной ревизии¹². Но и Миш не противопоставлял позднюю структурную психологию Дильтея его

¹⁰ B. Groethuysen. Vorbericht des Herausgebers. VII, viii.

¹¹ Ebd

¹² G. Misch. Vorbericht des Herausgebers. V, xiv.

¹³ Ср. VI, 313ff. (Русский перевод см.: В. Дильтей. Собрание сочинений в шести томах. Т. 4. М, 2001. С. 263-435).

герменевтическому подходу. Наоборот, он даже говорит в одном месте, что благодаря ей Дильтею удалось «сделать психологию открытой к восприятию исторического сознания»¹³. Подобно Гротхойзену¹⁴ Миш так же не видит никакого антагонизма двух точек зрения, и никакой проблемы «преодоления» структурной психологии. Историчность индивидуума, его обращенность к социально-исторически опосредствованным содержаниям, и неразрывность сплетения человеческой самости и мира - таковы последние, далее не исследуемые предпосылки всякого, как структурно-психологического, так и герменевтического исследования. Оба «ряда проблем», хотя и идут в разных направлениях, но исходят при этом из общего центра.

Этот центр можно охарактеризовать заголовком «концепция обоснования гуманитарных наук в философии жизни». Но этим будет сказано очень немного. Конкретнее его можно определить, если взять за основу теорему Дильтея о близости к жизни, характерной для гуманитарных наук. Такая укорененность в жизни составляет ведь один из отличительных критериев наук о духе, по сравнению с естественными науками. Если естествоиспытатель добивается научности не в последнюю очередь благодаря тому аскетизму, с которым он отвлекается от всякого жизненного отношения к предмету, то историк, юрист или лингвист не могут, да и не имеют права, слишком сильно абстрагироваться от актуальной включенности предмета их исследования в жиз-

¹³ G. Misch а.а.О.

¹⁴ Артур Штейн, бывший сотрудником Гротхойзена пр первом просмотре и упорядочении архива рукописей Дильтея, сообщал однако, что Гротхойзен отдавал явное предпочтение герменевтическому подходу. Гротхойзен даже предполагал, что Дильтей неожиданно быстро опубликовал «Построение...» во время отсутствия Гротхойзена в Берлине, чтобы не переходить по настоянию своего ученика все больше к герменевтическому направлению. Но «слишком резкого прорыва к герменевтике», каким он казался Штейну, в предисловии Гротхойзена почти не чувствуется. Ср.: F. Rodi Die Anfänge der Dilthey-Ausgabe, gespiegelt in Mitteilungen und Dokumenten von Arthur Stein. // Dilthey-Jahrbuch 5 (1988), 167-177.

ненный мир. И естествоиспытатель, и гуманитарий ищут и создают некую взаимосвязь. Но «во внешней природе взаимосвязь полагается в основу явлений посредством соединения абстрактных понятий, тогда как в мире духа взаимосвязь переживается и повторно понимается. Взаимосвязь природы абстрактна, взаимосвязь души и истории жизненна, наполнена жизнью» (VII, 119).

Но чтобы точнее определить эту «близость к жизни» нужно сделать еще один шаг и задать вопрос о самом понятии жизни, положенном здесь в основу. Дильтея часто причисляют, вместе с Ницше, к философии жизни конца XIX века, хотя такое причисление не выдерживает критики при более детальном сравнении. Для Дильтея «жизнь» никогда не была неким псевдо-мифическим «Ты», в которое человек чувствует себя погруженным и в бездонные очи которого он заглядывает. Лишь несколько раз мы найдем у Дильтея формулировки, напоминающие Ницше, - о «лике жизни с усмешкой на губах и мрачным взором» (VI, 287). Все это перевешивается тем фактом, что Дильтей намеревался опубликовать под заглавием «Духовный мир. Введение в философию жизни»¹⁵ сборник своих теоретических статей, посвященных обоснованию наук о духе, в которых нет и следа так называемого «иррационализма философии жизни». Это были выступления в Прусской Академии Наук и статьи, опубликованные в академических сборниках - этих подлинных институциях учености и строгого профессионального знания. Ведь в отличие от Ницше, Дильтей был не одиночкой, отвергнутым представителями цеха ученых, а одним из важнейших его представителей, хотя и не имевшим широкого влияния на образованную публику.

Что же подразумевал Дильтей под этим названием «Введение в философию жизни» и под понятием жизни? Можно различить три аспекта, связанных между собой в этом понятии и разработанных на основе антропологического самоосмысления. «Жизнь» - это во-первых, *неразрывное единство человеческой самости и окружающего мира.*

¹⁵ См. тома V и VI Собрания сочинений.

Выделение индивидуума из социально-исторической взаимосвязи, будь-то на манер Фихте, у которого Я полагает не-Я, или на манер модели «Робинзоны» в различных социальных учениях - все это было для Дильтея искусственной абстракцией, имеющей ограниченную эвристическую ценность. С этим связан и второй аспект, а именно та мысль, что единство самости и мира проявляется в индивидууме в качестве *целостности* всех его сил, которая не ограничена лишь функцией познания, также выделенной посредством искусственной абстракции. Неразрывное единство самости и мира нельзя редуцировать к гносеологическому различению субъекта и объекта, ибо оно содержит равным образом когнитивные, эмоциональные и волевые сплетения, которые Дильтей обозначает понятием «переживание», ставшим ныне столь проблематичным. Третий аспект заключается в том, что это сплетение с миром реализуется во *временной протяженности*. Отдельные переживания в потоке жизни следуют друг за другом подобно звукам в мелодии. Они находятся в сложнейших сопряжениях, оказывают воздействие друга на друга, перекрывают друг друга или же, наоборот, в момент внезапного противопоставления, демонстрируют прерывность и дисгармонию мелодии жизни. При этом для Дильтея является решающим то, что ход жизни (всегда означающей *человеческую жизнь*) - не просто поток и течение, а построение оформленных единиц значения, которые подобно отдельным музыкальным мотивам в целом круге мелодии сменяют друг друга, соотносятся, обогащают и ограничивают друг друга.

В дальнейшем мы рассмотрим только первые два аспекта жизни - а именно, конкретную психофизическую сопряженность индивидуума и коррелятивной ему данной действительности, а также, причем в первую очередь, целостность человеческой природы в переплетении эмоциональных и волевых отношений к миру, простирающихся за пределы чисто когнитивного отношения.

ДИЛЬТЕЙ обозначил взаимодействие этих трех функций понятием «структура» и дал с помощью этого термина, почти не употреблявшегося в немецком языке в конце XIX века, одну из важнейших формул следующего столетия. До сих пор является малоизвестным тот факт, что использование слова «структура» было до первой мировой войны чем-то вроде отличительной характеристики молодых учеников Дильтея в Берлине¹⁶, и что с помощью русского феноменолога Густава Шпета понятие структуры Дильтея и Шпрангера вошло околным путем через Россию в терминологию западной лингвистики и было в ней изменено до неузнаваемости¹⁷.

На этот фрагмент истории рецепции, повсеместно игнорируемый в дебатах о герменевтике, мы бросаем взгляд лишь походя. Здесь нас интересует в первую очередь концепция душевной структуры как круга функций, в котором заключены названные три стороны (когнитивная, эмоциональная и волевая). Единство человеческой самости и мира - это не статическое сцепление и не просто приспособление индивида к своему окружающему миру, а тонко дифференцированное динамическое отношение, в рамках которого действительность постигается когнитивно, оценивается чувством и регулируется и изменяется посредством воли. Эти три функции, объединяющиеся в творческий процесс, нельзя поэтому представлять статически-субстанциально по модели слоев, накладываются друг на друга, а следует рассматривать как действия, вовлеченные в живейшую активность. Это и есть постоянно пульсирующая жизнь, которая всегда есть нечто большее, нежели одна лишь репрезентация.

¹⁶ Устное сообщение Георга Миша.

¹⁷ Ср.: G. Spet. Die Hermeneutik und ihre Probleme. Hrsg. von A. Haardt und R. Daube-Schackat. Freiburg/München 1993- (Русск оригинал: Контекст 1989. С. 231-267; 1990. С. 219-259; 1991. С. 215-255; 1992. С. 251-284.)

В работах среднего периода Дильтей всякий раз подчеркивал биологические корни такого понятия «жизни»¹⁸. Это может показаться удивительным, если вспомнить его резкие отграничения от естествознания. Но он в самом деле говорил тогда даже о необходимости «биологической широты рассмотрения, <...> для того чтобы достичь убедительности в отношении структуры жизни» (XIX, 345). То, что Дильтей обозначает как «взаимодействие жизненного единства с внешним миром в переработке впечатлений, исходящих от внешнего мира, и в стимулах, обратно воздействующих на него» (XIX, 100), он рассматривает в качестве «великого закона всей жизни, пронизывающего и весь животный мир» (XIX, 309). Такое взаимодействие «мы испытываем на себе и обнаруживаем его и у других живых существ. Оно заключается в том, что в потоке раздражений, проникающих из среды в живое существо, это последнее реагирует на данные объекты и приспособливает их с целью удовлетворения своей системы влечений и чувств своим потребностям, или же само приспособливается к чем-то не поддающемуся изменению» (там же). «Структура и артикуляция жизни присутствует повсюду, где появляется внутренняя психическая сфера, и они одинаковы в животном и человеческом мире» (XXI, 285). Уже в одном из ранних набросков структурной психологии говорится: «Жизнь присутствует лишь там, где посредством самоощущения нечто отличает себя от внешних воздействий в качестве такого, которое осознает это воздействие и оказывает противодействие. В таком опыте и заключено то, что составляет жизнь» (XIII, 157).

Во всех указанных случаях первоначально имеет место реагирование, и такое *реагирование* Дильтей похоже рассматривал как своего рода основную антропологическую модель. Нельзя, однако, это реагирование сводить к одной лишь пассивной определяемости внешними факторами; оно есть непрерывное движение действия и противодействия. Дильтей неоднократно говорит о «целенаправленности» психи-

¹⁸ Ср. V, 95f, 211f, 373; VI, 63f, 143, 167; IX, 185f; X48.

ческой структуры (V, 373; VII 330) в ее овладении действительностью. Специфически человеческий аспект такого реагирования еще предстоит рассмотреть. Но сначала нужно констатировать, что Дильтей протягивает непрерывную линию от круга функций животных реакций к тому, что он в своих последних работах называет «*комплексом воздействий*» структуры.

Это понятие несколько двусмысленно. Когда Дильтей говорит в своих фрагментах о методе исторической науки (Historik) о «комплексе воздействий некоей эпохи», то напрашивается представление о слиянии или сцеплении в синергетическом смысле значительного числа исторических воздействий в оформленном целом эпохи. В действительности же Дильтей имеет ввиду комплекс производящих действий (Erwirkungszusammenhang), т.е. основанную на психической структуре взаимосвязь, которая охватывает постижения действительности, оценки, нормотворчество, установление правил и т.п. Эпохи, а также комплексы воздействий «искусство», «наука», «религия», которые Дильтей называл «культурными системами», суть в этом смысле квази-субъекты производящей деятельности, и Дильтей без колебаний подчеркивал их биологические корни. Этим он предвосхитил важные идеи современной теории систем, и поэтому не случайно, что начавшиеся в середине 60-х годов попытки перевести слово «Wirkungszusammenhang» на английский язык использовали различные сочетания со словом «system» («system of interaction», «dynamic system», «productive system» и т.д.).

Понятие комплекса воздействий является таким образом одним из двух соединительных звеньев, связывающих в позднем творчестве Дильтея структурную психологию с герменевтическими концепциями в узком смысле слова. (О втором звене - понятии выражения см. ниже) Поэтому неверно то, что пишет Гротхойзен в своем предисловии, будто концепция комплекса воздействий представляет собой «нечто новое по сравнению с психологической точкой зрения»¹⁹. Ведь и само понятие

¹⁹ B. Groethuysen а.а.О.

возникает в гуще занятий Дильтея структурной психологией (около 1895 г.) и впервые используется в статье «Очерки по исследованию индивидуальности», которая в своей первой редакции содержала ответ Дильтея на критику Эббингауза²⁰. Там говорится: «Так эта структурная взаимосвязь в качестве объединяющей силы (если брать это слово без всяких метафизических субстанциализаций) делает понятной по крайней мере частично живой комплекс воздействий в душевной жизни и историческом мире» (V, 238; ср. 239 и 272). Следовательно, уже здесь психология делается открытой «для восприятия исторического сознания», равно как и сами «Очерки...», в примечании к которым появился ответ Эббингаузу содействовали такому открытию.

В этом проявляется одна примечательная особенность стиля работы Дильтея: он работал в сущности про запас в перспективе главной цели - завершения «Введения в науки о духе», но при этом постоянно отвлекался новыми, большей частью историческими проектами от завершения теоретической работы. Вот и концепция комплекса воздействий больше десяти лет оставалась лежать без продолжения, пока наконец в «Построении исторического мира...» она не была превращена в краеугольный камень всей концепции, а само понятие «комплекс воздействий» - в «основное понятие гуманитарных наук» (VII, 156). Ясно видно происхождение этого понятия из структурной психологии: «Эта взаимосвязь или комплекс воздействий отличается от каузальной взаимосвязи природы тем, что он создает ценности и реализует цели в соответствии со структурой душевной жизни» (VII, 153)- Или в обратной перспективе: «Жизненное единство [т.е. индивидуум - Ф.Р.] - это комплекс воздействий, имеющий в отличие от природы то преимущество, что он переживается» (VII, 159).

Итак нужно констатировать: *нет никакого «герменевтического поворота» в позднем творчестве Дильтея, а есть некое расширение и заострение вопроса о способах постижения и содержательном зна-*

²⁰ Ср. V, 237-240 и примечание Миша: V, 421.

чении культурных объективации, происходящее на почве идей структурной психологии. Поэтому в позднем творчестве следует различать не «фазы», и не противоположные позиции, а два круга тем с их разнообразными взаимопроникновениями.

4

СВЯЗУЮЩИМ звеном обоих тематических кругов мне представляется тот особый аспект жизненности, который мы уже знаем в виде основной антропологической модели реагирования. При всех указаниях на его корни в животном мире Дильтею все же важно выявить специфически человеческую форму реагирования, т.е. «осмысленную» чувственную оценку впечатлений. С точки зрения структурной психологии эта деятельность включена в круг функций, который постоянно расширяется от постижения действительности к целенаправленному ее изменению и к новому постижению. Однако Дильтей выделял еще одну форму реагирования в контексте своей «Поэтики». Поэт тоже ведь реагирует на то, что встречается ему. Но у него, в отличие от человека дела, такая встреча ведет не к поступкам, а к постижению переживания в его *значительности*. «Так поэт творит из глубин чувства существенное в единственном или типическое» (VI, 188).

Как известно, круг тем поэтики и истории литературы занимает в творчестве Дильтея значительное место. Это относится и к рецепции его идей за узкими пределами цеха ученых. Ведь лишь сборник эссе, который он выпустил в 1906 г. под названием «Переживание и поэзия» (со статьями о Лессинге, Гете, Новалисе и Гельдерлине), принес ему действительную известность. Напротив собственно главное сочинение Дильтея о поэтике - его статья «Воображение поэта. Основы поэтики», вышедшая в 1887 г.²¹ - не вызвала даже сравнимого отклика,

²¹ VI, 103-241.

что связано разумеется не только с тем обстоятельством, что статья оказалась как бы похороненной в рамках университетского юбилейного сборника. Это довольно гетерогенное сочинение, в котором уже упомянутый подход объясняющей психологии к исследованию процессов поэтической фантазии связан с идеями, развитыми лишь в позднем творчестве Дильтея. К последним относится теорема о согласовании *переживания, выражения и понимания*. В этой триаде мы вновь в сходной форме обнаруживаем тему реагирования на мир, причем поэзия играет здесь роль парадигмы, в рамках которой развертывается первоначальный антропологический подход. Переживание как акт встречи с миром конституируется целиком лишь тогда, когда оно нашло выражение, которое является коммуникативным, т.е. предназначенным для *понимания*. Чувственная оценка, которую следует рассматривать еще как элемент переживания, происходит у поэта (как и у обычного человека) не в глубине души, а посредством артикуляции в языке. Такая артикуляция может быть либо непосредственной и спонтанной, либо взвешенной и тщательно подобранной. Данная взаимосвязь понятна и без знания соответствующих пассажей текста Дильтея, и почти самоочевидна. Но она не была таковой для Дильтея, которому потребовалось почти двадцать лет, чтобы включить напрашивающееся здесь понятие выражения в свою модель. Видимо влияние его «Поэтики» 1887 года и было затруднено тем, что он на этой стадии своего философского развития еще не отдавал себе ясного отчета о существовании своих центральных интенций, в силу чего различные концепции стояли друг у друга на пути.

Во всяком случае нужно констатировать, что этот второй вид реагирования на мир, как он развит на примере поэта, осуществляется посредством языковой артикуляции впечатления или переживания, и что такая артикуляция может стать в свою очередь предметом понимания, как самой выражающейся личности, так и других лиц. С точки зрения этой фундаментальной герменевтической формулы общественно-исторический мир выглядит иначе, чем из перспективы структурной психологии в ее приложении к истории. В то время как в последней

речь идет о множестве действующих и творящих комплексов воздействий, в первой речь идет о стихии общности, в которую погружены объективирующие себя индивиды, стремящиеся в различной степени и с разными оттенками выразить себя и понять друг друга. Обе модели не исключают друг друга, они суть два аспекта человеческого мира, две формы жизни, поскольку «жизнь» есть неразрывное взаимоотношение индивида и мира. Сам Дильтей, однако, не различал их таким образом, и даже вероятно не думал о возможности их разделения. Но мы можем сегодня вместе с Гротхойзеном различать два «ряда проблем», а также видеть и их скрепление.

5

В ПРЕДЫДУЩИХ размышлениях речь шла о «близости к жизни» гуманитарных наук в первую очередь в том смысле, что жизненность самого исследуемого предмета, прежде всего исторических комплексов воздействий, как бы сталкивает исследователя с самой жизнью и требует от него соответствующей жизненности постижения. Если выше противоположность этих наук естествознанию была определена в том смысле, что естествоиспытатель должен аскетически отвлечься от своего собственного жизненного сопряжения с предметом, то в ходе рассмотрения выяснилось, что такое определение границы еще весьма неточно. Укорененность гуманитарных наук в жизни не может ограничиваться просто научным занятием этим предметом, т.е. жизнью. Вопрос поэтому должен быть поставлен так в какой мере представители гуманитарных наук сами являются частью той жизни, которая образует их предмет? Мы отвлекаемся здесь от того тривиального понятия жизни, которым мы пользуемся, говоря о повседневной, общественной, политической, религиозной и т.д. «жизни». Разумеется гуманитарные дисциплины являются составной частью таких «жизней» и соотносятся с ними. Но возьмем понятие «жизни» в определенном выше смысле и сосредоточимся на том аспекте реагирования, согласно которому пере-

живание обнаруживает себя в выражении. Тогда вопрос об укорененности в жизни можно сформулировать точнее. Он будет звучать так: в какой мере гуманитарные науки являются герменевтическими науками в двояком смысле - в том смысле, что они обращены на выражения и, вместе с тем, в том смысле, что они в ходе понимающего реагирования на выражения сами представляют собой продукты выражения? В какой мере справедлива знаменитая формула Дильтея: «Здесь жизнь постигается жизнью» (VII, 136)? И как она связана с другим аспектом реагирования? Ответ на эти вопросы может быть найден, если он вообще может быть найден, лишь на довольно извилистом пути.

Выше мы указывали, что в «Поэтике» 1887 года понятие «выражения» еще не используется в качестве термина, и что Дильтею понадобилось почти двадцать лет, чтобы в последние годы жизни выработать герменевтический подход в узком смысле слова. Все же удивительно, что такой автор, который уже в свои молодые годы изложил в конкурсном сочинении о герменевтике Шлейермахера²² свои невероятно обширные познания в области истории герменевтики, и который позднее в своем противопоставлении «объяснения» и «понимания» в духе Дройзена создал наиболее влиятельную вплоть до сегодняшнего дня формулу отграничения наук о духе и наук о природе - этот автор стал использовать понятие «выражения», напрашивающееся в данном контексте, столь поздно. Еще более удивительным является тот путь, на котором он обрел это понятие. Дильтей сам отчетливо обрисовал его, а именно в «Очерках основоположения наук о духе», т.е. в контексте структурной психологии. Он столкнулся с методологической проблемой, каким образом можно более последовательно в дескриптивном смысле определить его «описательно-расчленяющий» подход, а также откуда собственно следует начинать «феноменологическую» дескрипцию, как Дильтей говорил теперь вслед за Гуссерлем²³. При этом он ус-

²² ХТV, 595-787. (Русск. перевод в: В. Дильтей Собрание сочинений в шести томах. Т. 4. М, 2001. С. 15-234).

²³ Ср. XX, 393.

воил анализ семантического отношения «выражения» и «значения» из «Логических исследований» Гуссерля. Выражение как «физический феномен» образует «внутреннее единство» с подразумеваемым²⁴. В силу двусмысленности слова «выражение» это можно понимать двояким образом. Либо можно ограничиться семантически-языковым отношением между чувственно данным знаком и его значением. Либо «выражение» понимается в смысле «экспрессии», т.е. объективации чего-то внутреннего, которое обнаруживает себя в выражении. В обоих случаях можно говорить об отношении внешнего и внутреннего, ибо ведь и значение в качестве подразумеваемого, мыслимого есть своего рода внутренняя сторона чувственно воспринимаемого знака.

Дильтея интересует сначала тот вид отношения внутреннего и внешнего, который в качестве внутреннего единства внутреннего и внешнего присутствует в семантическом отношении. Для него это ключ к пониманию иного, собственно искомого им внутреннего единства - единства переживания и выражения. Здесь он находит ответ на методологический вопрос об исходном пункте феноменологической дескрипции. Структурные отношения психического могут быть раскрыты лишь тогда, когда они объективируются. «Печалиться о чем-то», «желать чего-то», «страшиться чего-то» - все это становится доступным постижению лишь (или в первую очередь) в форме соответствующих языковых выражений, являющихся структурными сопряжениями.

Но Дильтей не был бы Дильтеем, если бы он уже здесь не включил в эту постановку вопроса историческое измерение. «Знание о регулярных внутренних отношениях» (VII, 18) дают нам «образованные и утонченные тысячелетним трудом формы выражения психического» и «герменевтика всего наличного духовного общения» должна основываться на «прочных структурных сопряжениях <...>, каковые обнаруживают себя во всех духовных проявлениях жизни» (VII, 18Г).

²⁴ Ср. VII, 40.

Вот то место в поздних трудах Дильтея, где структурная психология и герменевтика соприкасаются теснейшим образом, причем не просто из-за того, что здесь появляется слово «герменевтика», а в силу того, что структурно-психологический анализ отсылается здесь к изучению исторических объективации. Реагирование на мир есть не только феномен, подлежащий исследованию в рамках структурной психологии или теории систем, но и источник безмерного исторического наслоения вопросов и ответов, которые в качестве «выражений» находятся во внутреннем единстве с переживаниями, доступными нам лишь в своих объективациях.

6

ОБЪЕДИНЕНИЕ обоих рядов проблем осуществляется таким образом через исследование прочно объективированных содержаний, которые Дильтей в поздних сочинениях называет «миром объективного духа»²⁵. Но и у этой концепции истоки лежат в первых подходах к структурной психологии. Так, в большом фрагменте «Многообразие психической жизни и ее разделение» Дильтей подчеркивает, что «содержание человеческой природы никогда не может быть достаточно изучено на индивидууме», поскольку «всякая индивидуальная жизнь обретает свое существенное содержание из глубин исторического процесса» (XVIII, 183). Эта мысль формулируется затем в знаменитом пассаже «Идей по поводу описательной психологии», но там она уже методологически преобразована и превращена в исходный пункт герменевтической постановки вопроса: «В языке, мифе и религиозном обычае, в нравах, праве и внешних организациях наличествуют продукты совокупного духа, в которых человеческое сознание, говоря словами

²⁵ Ср. VII, 146ff. и 208ff.

Гегеля, стало объективным и таким образом доступно расчленяющему анализу. Что есть человек, узнает он ведь не из раздумий о самом себе, и не из психологических экспериментов, а из истории» (V, 180). Но этот объективный дух, как подчеркивает Дильтей в «Построении...», следует понимать не как систематическое промежуточное звено между субъективным и абсолютным духом, в смысле гегелевской схемы развития мирового духа, а как эмпирически данную совокупность всех объективации, укорененных «в структурной взаимосвязи жизненного единства, которая распространяется и на сообщества» (VII, 150). Как науки о природе, так и науки о духе со всем их проблемами, высказываниями и результатами суть составные части этого мира объективного духа. Науки о духе, однако, стоят к этому миру в особом отношении. То, что Дильтей называет основной структурой всякой жизни, а именно, реагирование на мир, имеет место также и в гуманитарных науках в отношении общественно-исторического мира, правда на таком уровне, который свободен от повседневного давления со стороны действительности. В прослеживании и упрочении предания, в воспроизведении его содержания и форм, в оценке его нормативной значимости, в артикуляции и обсуждении субъективных перспектив или ориентации на традиционные прообразы, - повсюду здесь присутствует «жизнь» как общение с миром, будь то в форме постижения законов «воздействия» структурных взаимосвязей, будь то в форме постижения объективных продуктов выражения. При этом равным образом является односторонней редукция «жизни», как к герменевтическому самопознанию, так и к эстетическому наслаждению самим собой, а также к компенсации исторических утрат или коммуникативной помощи. Сложности состава жизни соответствует и сложность гуманитарных наук, выросших из многообразия жизненных аспектов: в рамках отношения к жизни, в ходе индивидуального жизненного опыта, самоосмысления индивидов и коллективов и в процессе артикуляции и дифференциации содержаний переживания, данных сперва в неотрефлексированном виде.

В одной части, под заглавием «Антропология», из фрагмента «Проблема религии», написанного Дильтеем за несколько недель до кончи-

ны, мы снова обнаруживаем теснейшее переплетение обоих рассмотренных подходов:

«Душевную жизнь можно прояснять и анализировать различными методами. В каждом из них переплетаются переживание и понимание, ибо только понимание охватывает весь горизонт душевной жизни и только переживание просветляет ее глубины, и лишь на основе переживания глубины эти становятся доступны пониманию. Метод, описывающий и анализирующий последовательность и сосуществование конкретных душевных состояний, стоит поэтому ближе всего к самой жизни. Сознание показывает изменения, происходящие в центре душевной жизни и проходящие через сознание. Таким образом, антропологический метод описывает и анализирует последовательность конкретных душевных состояний, он обнаруживает, что она определена внутренним движением и внешними воздействиями. Такое изнутри определенное движение можно сравнить с рвущейся наружу энергией. Мы познаем в качестве моментов этой энергии определенную структурную взаимосвязь, а также моменты неудовлетворенности, расстройств, страдания, присутствующие во всяком состоянии сознания. Там, где они не действуют, чувство может оставаться в состоянии покоя, в котором изменения вызываются лишь накоплением чувства» (VI, 305).

Это в буквальном смысле последнее слово, которое Дильтей высказал по поводу связи обоих «рядов проблем». В понятии «антропологического метода», который описывает и анализирует конкретные душевные состояния, он снова обращается к «реальной психологии» Новалиса, программа которой занимала Дильтея более полувека²⁶.

Пер. с нем. Н.С. Плотникова

²⁶ Ср. *W. Dilthey* Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing-Goethe-Novalis-Holderlin. 16. Aufl. Gottingen 1985, S. 213f.

Самопроживание и самосознание: Аристотель, Дильтей, Хайдеггер

А.Г. Черняков

КОГДА Дильтей пытался дать имя своему философскому делу в целом, он говорил о «критике исторического разума». Если следовать посылу, заданному этим заголовком, мы должны, по-видимому, спрашивать об априорных структурах исторического разума, определяющих границы и условия познания исторического вообще. Но а priori, о котором идет речь, - не просто условие возможности исторического знания, или исторической науки, но условие возможности исторического сознания. «Лишь когда историю начинают видеть так, что собственная действительность тоже усматривается изнутри исторической взаимосвязи, можно говорить, что жизнь ведает об истории, в которой пребывает». Так говорит Хайдеггер, толкуя замысел Дильтея в «Кассельских докладах» (1925 г.); и истолкование это вполне определено: «Для Дильтея собственно историческое бытие - это человеческое существование». Но что такое способ бытия исторического или, скорее, что такое историчность, как способ бытия?

²⁶ *М. Хайдеггер* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни // Г. Шпет, *М. Хайдеггер* Два текста о Вильгельме Дильтее. М., 1995. С. 141.

Поздний Хайдеггер вводит одну странную и на первый взгляд претенциозную «философскую мифологию»: *бытие* раскрывает себя, дает себя, «дарит» себя в этом раскрытии своевольно - так, а не иначе, - в то или иное историческое время, в ту или иную эпоху. Слово «эпоха» (*epoche*) обнажает здесь свое исходное значение - «остановка», «замедление», «задержка». Собственно, глубинный смысл исторического и «эпохального» определяется тем, как медлит, как кажет себя бытие в своей очередной остановке, пребывании, при-сутствии. «Es gibt Sein», говорит Хайдеггер, «бытие дано», и эпоха определяется тем, как дано бытие. Для Хайдеггера позади всякой гегелевской предвечной морфологии Духа, который, «впадая в историю», себя в ней теряет, позади всякого «имеется» или «дано» (*es gibt*) стоит дающее (*das Es, das gibt*). Оно ускользает от взгляда и именованья, не открывает лица, как всякий истинный даритель. Здесь главной особенностью исторического а priori становится некое своеволие анонимного дарителя: исторический дух дышит где хочет и живет по закону свободы.

Для Хайдеггера важно именно своеволие, неожиданность, «вдруг» дара. Я же намереваюсь обсудить сегодня некий феномен, о котором тоже не раз говорилось с незапамятных времен - феномен вечного возвращения того же самого или к тому же самому. В этом возвращении происходит *синтез философской топики*. Исторический разум - не только условие синтеза единства истории в целом - как мировой истории, но и условие синтеза определенных «мест мысли». Феномен такого синтеза мне и хотелось бы сегодня обсудить. При этом, я никоим образом не отживаюсь дедуцировать некие «теоремы исторического разума», скорее я попытаюсь поработать в стиле «феноменологии метафизики» и указать на сам феномен синтеза топосов мысли - и при этом именно в связи с Дильтеем.

Меня будет интересовать, как Дильтей ставит вопрос о первичном составе «внутреннего опыта». Хотя Дильтей, как никто иной из его современников, понимал необходимость контекстуального рассмотрения жизни сознания (из целого жизненной взаимосвязи) и впервые ввел понятие горизонта, он, тем не менее, следует в обсуждении созна-

ния привычной научной стратегии, т.е. хочет двигаться от простого к сложному, выделяя в первичном составе опыта некие «элементарные события сознания». Такое исходное неразложимое ядро опыта Дильтей обозначает термином «Innewerden» или «Erleben» («Erlebnis»), добавляя при этом, что «осознание» есть «архимедова точка опоры» для анализа сознания. Я позволю себе начать именно с обсуждения этой «архимедовой точки опоры».

«Словом «осознание» я обозначаю факт, являемый моему само-наблюдению снова и снова: бывает такое сознание, которое не противопоставляет (представляют) субъекту некое содержание, но в каковом содержание пребывает вне всякого различия. В нем совершенно не раздвоены то, что образует содержание и акт, в котором это совершается. Осознающее не отделимо от того, что составляет содержание этого осознания» (XIX, 66²).

В связи с этим определением необходимо заметить следующее.

Во-первых, если не принимать в расчет целостный контекст дильтеевской мысли, - т.е. если не читать между строк, имея в виду *замысел* Дильтея, который, как мне представляется, во многом узнается «по плодам», благодаря своему следу в истории философии, например, у Хайдеггера и Гадамера, так вот - если не принимать все это в расчет, то в дильтеевском определении осознания не сказано ничего нового. Более того, полагание такой точки индифференции акта и предмета, познающего и создаваемого - не просто результат повторяющегося самонаблюдения (возможность подобного самонаблюдения как раз весьма проблематична), а (еще и) логическая необходимость, позволяющая избежать бесконечного регресса в объяснении самой возможности сознания.

² W. Dilthey Grundlegungen der Wissenschaften von Menschen, des Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zur 2. Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1879-1895). Gesammelte Schriften. Bd. XIX. Göttingen 1982.

Уже Фихте со всей отчетливостью разъясняет суть проблемы в лекциях «Наукоучение, изложенное новым методом»³ и в небольшой работе «Опыт нового изложения наукоучения». Фихте исходит из следующей основной предпосылки: «Всякий объект доходит до сознания исключительно при том условии, что я имею сознание о себе самом как сознающем».

Эта посылка сама по себе имеет весьма почтенную историю. Хайдеггер, в связи с Декартом, выражает ее при помощи элегантной формулы: *cogito = cogito me cogitare* (это формальный признак всякой когитации). Картезианская позиция коренится, впрочем, в схоластическом представлении о *conscientia concomitans* (сопровождающем сознании) - этот термин заимствует Brentano - а оно, в свою очередь, восходит к Аристотелю (эта связь будет для нас в дальнейшем очень важна). В *Eth. Nic.* 19, 1170 a29-b1 мы читаем: «... видящий чувствует, что видит, а идущий, что идет и в других случаях есть нечто чувствующее, что мы действуем, так что мы, пожалуй, чувствуем, что чувствуем и усматриваем умом, что усматриваем умом, а чувствовать, что чувствуем и усматривать умом, что усматриваем умом, и означает чувствовать и усматривать умом, что мы есть, ведь «быть» означало чувствовать и усматривать умом». В этом по-картезиански звучащем фрагменте Аристотель вовсе не выводит бытие из мышления, а говорит, что для живого существа «быть» значит «жить», для человека же чувство и мышление (ноэсис) - главные энергии жизни, наряду с питанием и ростом, определяющие живое как живое (одушевленное).

Но вернемся к Фихте: если упомянутое сознание себя, есть сознание некоторого предмета, именуемого Я, то оно само, наряду с сознанием этого Я-предмета, должно включать сознание меня самого, сознающего этот Я-предмет, т.е., как говорит Фихте, сознание Я-объекта нуждается в новом субъекте, чтобы быть сознанием, и так до бесконечности.

³ J. G. Fichte Wissenschaftslehre nova methodo. Kotlegnachschrift K.Chr.Fr. Krause. Hamburg, 1982.

⁴ И. Г. Фихте Сочинения в двух томах. Т. I. СПб., 1993- С. 547-562.

Бесконечный регресс рефлексивного самополагания прекращается при помощи следующего положения: «Существует такое сознание, в котором совсем нельзя отделять субъективное и объективное, но где они составляют абсолютно одно и то же».

Вот и Дильтей говорит (явно при этом ссылаясь на Фихте, а точнее, на ученика Фихте Иоганна Фридриха Гербарта): «Посредством отношения субъекта к самому себе как к предмету он никогда не будет в состоянии добраться до самого себя, и, тем самым, в отношении представляющего и представляемого никогда не будет достигнута возможность самосознания» (XIX, 155). Поэтому «должна иметь место такая точка, в которой содержание сознания и сам акт сознания не разделены, т.е. не противостоят друг другу как субъект и объект» (ibid.). Это - точка самопроживания, или «самочувствования», в ней «заложена основа того, что мы называем жизнью, ее первоначальный росток, который вместе с тем заключает в себе закон формирования самосознания» (160). Эта точка неразличности должна входить в состав любого опыта как условие его возможности - для того чтобы он был собственно опытом, т.е. всегда-моим-опытом. «Мы исходим из того, первичного обстоятельства, что всякий психический акт может включать осознание (в интересующем нас смысле *Innewerden*) самого акта».

Нетрудно узнать в этом тезис Brentano о сопровождающем внутреннем сознании, подхваченный Гуссерлем. Я позволю себе привести еще одну цитату на этот раз из записок относящихся к гуссерлевым лекциям по «Феноменологии внутреннего сознания времени». Отрывок написан около 1911 г.

«Каждый акт есть сознание чего-либо, однако каждый акт также осознается. <...> Конечно, кажется, что это ведет к бесконечному регрессу. Ибо не есть ли теперь внутреннее сознание, восприятие акта <...> снова некоторый акт, и поэтому сам внутренне воспринимаемый и т.д.? На это можно сказать: каждое «переживание» в точном смысле внутренне воспринимается. Однако внутреннее

восприятие не есть в том же самом смысле «переживание». Само оно снова внутренне не воспринимается»⁵.

Но все подобные построения таят в себе некую принципиальную трудность. Гуссерль говорит о внутреннем восприятии: «само оно снова внутренне не воспринимается». Но тогда оно либо просто теоретический конструкт, порожденный чисто логической необходимостью не впускать в рассуждение *regressus in infinitum* и лишено всякой легитимности как предмет феноменологии, либо все-таки есть некий *феномен* внутреннего восприятия, который мы усматриваем задним числом в рефлексии. Гуссерль, конечно, имеет в виду вторую альтернативу, о чем я скажу чуть позже. Но уже здесь следует заметить, что всякое усмотрение *задним числом*, по Гуссерлю, не может рассматриваться как адекватное сознание, т.е. его обосновывающая сила в рамках феноменологии проблематична.

Но давайте вернемся к определению Дильтея. В нем утверждается существование таких фактов сознания, в которых содержание не противопоставлено (представлено) некоему отличному от него субъекту, а кроме того (что не одно и то же) нет различия акта и содержания. Сама возможность предсказать (отрицать) нечто по поводу осознания, приписывать ему некие свойства простоты и внутренней неразличности предполагает, что осознание может стать *предметом* для нас. Этот предмет, разумеется, особого рода: ведь нам не придет в голову столь же эмфатически отрицать различие акта и содержания в отношении, скажем, стены, которую то и дело предлагает нам мыслить Фихте. Чтобы подобного рода негативное определение по поводу некоего предмета вообще имело смысл, необходимо, чтобы с самого начала этот предмет был узан как факт сознания. Возникает следующий вопрос: каковы основания для признания некоторых предметов в качестве фактов сознания или, говоря языком Brentano (не чуждом,

⁵ Э. Гуссерль *Феноменология внутреннего сознания времени*, М, 1994. С. 151.

впрочем, и Дильтею), - в качестве психических феноменов. Знаменитый критерий самого Brentano, позволяющий различать физические и психические феномены, здесь не работает; более того в определении осознания отрицается именно то, что Brentano рассматривает как *propter quod*, как собственный признак психического, - направленность на предмет. Здесь нет направленности, отличной от предмета, а потому нет ни предмета, ни направленности. Что же делает факт сознания фактом сознания?

Надо сказать, что Дильтей, некоторым образом считал подобный вопрос неправомерным: «выражение «сознание» (*conscientia*) не может быть определено, но лишь *показано* в качестве далее неразложимого результата» (XIX, 59). Т.е. факт сознания непосредственно себя показывает как таковой; некоторым образом сознание и есть *показанность*.

Тем не менее, Дильтей пускается в объяснения, говоря, что сознание есть «то общее, чьим следствием является «наличие-для-меня» (*ibid*). Термин «сознание» есть результат генерализации (Дильтей говорит также об *абстракции*) способов присутствия для меня содержаний сознания. То, что определяет факт сознания как таковой, есть само присутствие, *присутствование*, делающее то или иное (более или менее определенное содержание) *моим* и, если угодно, *только моим* независимо от возможности огласить, выразить «это» содержание, сделать его всеобщим достоянием. Содержание в определенном смысле может стать публичным, но не факт сознания. Факт сознания всегда мой. И наоборот, это свойство быть моим, выходить на свет в некоей доверительной близости (*Vertrautheit*) превращает нечто в факт сознания. «Ибо жизнь дана мне лишь в качестве моей собственной. И только изнутри этой, моей собственной, жизни я понимаю жизнь вокруг меня - формы животной и человеческой жизни» (XIX, 347).

Разумеется, эти разъяснения не позволяют далеко продвинуться в решении нашей проблемы. Выражение «наличие-для-меня» уже предполагает представленность, которая, по определению, не может быть встроена внутрь факта осознания: в таком элементарном факте или событии сознания, как кажется, упраздняется именно наличие-для...

Пожалуй все, что мы можем извлечь непосредственно из объяснений самого Дильтея, это - ссылка на некий характер интимной близости (*Vertrautheit*) или, если мне будет позволено позаимствовать термин у Хайдеггера, «всегдашней мойности» (*Jemeinigkeit*) фактов сознания. Не будем забывать также, что в неразложимом событии осознания заключен, по Дильтею, росток того, что мы называем жизнью - о факте сознания свидетельствует некая данная самой себе жизненность жизни. Жизнь в своем первоначальном определении несводима ни к чему иному, но сама служит основанием признания *факта* сознания как факта *сознания*. Самопроживание лежит в основании конституирования единства самосознания.

У Фихте помимо упомянутой уже теоремы существования такого сознания, «в котором совсем нельзя отделять субъективное и объективное, но где они составляют абсолютно одно и то же», мы находим еще одно чрезвычайно важное соображение: мое мышление для меня есть некая деятельность, *действие*. Поэтому понятие Я представляет собой «обращающуюся на себя деятельность [созерцания], взятую в качестве неизменной и устойчивой, через что, следовательно, и Я как деятельное, и Я как объект моей деятельности совпадают друг с другом». Понятие вообще - «внутренняя деятельность, взятая в ее покое». Дильтей также склонен постигать жизнь в терминах действия или деятельности. Например, он пишет об устранении противоположности между спекуляцией и *жизнью или действием* (V*133).

Но, надо сказать, само понятие человеческого действия отнюдь не лежит на поверхности. А если речь идет о том «ростке» или «ядре» жизненности, которые обозначается термином «*Innewerden*», то ситуация осложняется еще больше.

В самом деле, когда мы говорим о деятельности, и именно когда мы говорим о деятельности, необходимо принимать в расчет определен-

* W. Dilthey Gesammelte Schriften. Bd V Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens.

ную систему дифференций, отраженную, как показал Бенвенист, в системе глагола в индоевропейских языках. Первое и важнейшее различие, определяющее структуру деятельности, - это различие действующего и претерпевающего (того, на что деятельность направлена). Ей соответствует различие активного и пассивного залога переходных глаголов. Второе фундаментальное различие - это различие «живой» деятельности и состояния, явившегося ее результатом. Этой дистрикции соответствует различие презенса и перфекта. Аристотель, как известно, в трактате о категориях проводит эти различия, вводя категории действия (*poiein*), претерпевания (*pashein*), и обладания или «имения», т.е. состояния (*eshein*).

Элементарное событие осознания, если мыслить его в терминах деятельности, не допускает ни одного из упомянутых различий. В самом деле, там где нет дифференций мыслящего и мыслимого, не может быть дифференций действующего и претерпевающего. Что касается второго различия - действия и состояния, - то Дильтей говорит в этой связи, что «*Innewerden*» «это - простой акт осознания, некоего состояния, в котором находится наша самость...» (XIX, 155). Но при этом, разумеется, в выражении «осознание состояния» родительный падеж есть одновременно *genetivus objectivus* и *genetivus subjectivus*: осознание неотделимо от состояния; осознание и *есть* состояние, в противном случае состояние было бы предметом акта, отличным от него самого.

Вспомним, что Фихте определяет понятие вообще как «покоящуюся деятельность». Этот оксюморон должен, по-видимому, снимать дифференцию действия и состояния. Понятие Я к тому же - «обращенная на себя деятельность», т.е. снова точка индифференции трех аристотелевых категорий действия, претерпевания и состояния («имения»).

Нужно сказать, что подобная точка индифференции возникает и у самого Аристотеля в связи с понятием энергии. В одном трудном фрагменте «Метафизики» (IX 6, 1048 b18-35) Аристотель выстраивает понятие энергии, снимая привычные дифференции в структуре (человеческой) деятельности. Среди действий (*praxeis*), говорит он, есть та-

кие, которые направлены на достижение определенной цели; у этих действий имеется предел, и их нельзя отнести к совершенным действиям, ведь пока они длятся, их форма не завершена, а когда форма исполнена, действие умирает. Однако есть и такие действия, которые сами суть свои цели. «В совершенном действии цель должна быть уже налицо, и при этом оно должно оставаться действием. Так, например, некто видит и заодно уже увидел, понимает и уразумел, а также усматривает умом и уже усмотрел. Но неверно, что некто учится и уже выучился или лечится и уже вылечился. <...> Так что одно следует называть движениями, а другое - энергиями. Всякое движение не закончено (не завершено); обучение, ходьба, строительство. Все это - движения, и именно незаконченные. Ведь неверно, что некто идет и уже пришел, или строит и уже построил, или рождается и уже родился, словом, неверно, что нечто движется и уже совершило движение, это разные вещи. Но одновременно некто видит и увидел одно и то же, и точно так же - «усматривает умом» и «уже усмотрел». Так что, такое действие я называю энергией, а те, что были упомянуты выше, движениями».

В тексте Аристотеля совершенство совершенного действия выражено в языке при помощи тождества презенса и перфекта. Перфект, в том случае, когда он может быть отождествлен (в смысле аристотелева пата - «заодно») с презенсом, снимает оппозиции действия и претерпевания, действия и состояния, указывая на особый внутренний характер самого действия. Действие здесь тождественно состоянию, явившемуся его результатом. Состояние как результат действия - определение претерпевающего, но претерпевающее претерпевает (и уже претерпело) в силу того, что оно само действует и при этом так, что действие тождественно претерпеванию.

Формула «чувствую (ощущаю) и уже почувствовал (ощутил)», «мыслю и уже помыслил» («уже нахожусь в действительности, энергийности мысли») означает тождество действия и претерпевания. По Аристотелю мысль (не в смысле связывания представлений, *dianoia*, а как *poesis* - мгновенное умное усмотрение) есть не что иное, как явлен-

ность, присутствие (в уме) умопостигаемой формы. Это присутствие есть одновременно энергия предмета, т.е. энергия яви, явленности и энергия ума, его совершенная деятельность - некое «разрешение присутствовать». Аристотель так и говорит: энергия-деятельность ума и энергия-действительность-действенность предмета есть одна и та же поэтическая энергия.

Все сказанное непосредственно относится к проблеме самосознания, с которой мы начали. Для Аристотеля в силу определенных причин (я не могу сейчас на них останавливаться), невозможна постановка вопроса о самосознании как сознании некоего чистого Я. Он спрашивает: как сам ум становится мыслимым? как возможно мышление мышления или, точнее умозрение умозрения - *poesis poeseos*?

Проблема здесь вот в чем. В событии мышления ум становится умопостигаемой формой своего предмета (без материи). А поскольку ум способен мыслить все сущее (или на языке Аристотеля: ум есть все сущее в возможности), он не должен иметь никакой собственной формы, поскольку таковая форма препятствовала бы энергийному присутствию в уме других (неподобных ей) форм. Аристотель цитирует Анаксагора: чтобы властвовать надо всем, т.е. все познавать, ум должен быть «чист и ни с чем не смешан». Стало быть, ум, не имея собственной умопостигаемой формы, не может эту форму (себе) явить, т.е. не может стать мыслимым содержанием. Ум по природе есть *dynamis* (сила или способность). Каким же образом он может стать для себя энергийно сущим?

Выход лежит там же, где и исток затруднения: мыслящее и мыслимое, вообще говоря, - не одно и то же, но, мысля вещь, ум становится ее умопостигаемой формой. Стало быть, для самой этой формы («для того, что без материи») имеет место тождество мыслящего и мыслимого (ср. *Metaph.* XII 9). Мысля мыслимое, ум мыслит себя. Говоря «мыслит», мы употребляем глагол в настоящем времени и указываем, тем самым, на некое действие. Но в нашем случае речь должна идти о совершенном действии, энергии ума, умной энергии, которая вместе с тем есть явь, явленность предмета. Эта деятельность не направлена на иное, но завер-

шена и исполнена в себе - «мыслью и тем самым уже помыслил», нахожусь в полноте и исполненное™ умозрения. Для ума мыслить себя означает быть умной энергией, и в этом, по Аристотелю, состоит жизнь ума. «Себя же ум мыслит через сопричастность предмету мысли; он становится мыслимым, касаясь (своего предмета) и мысля его, так что ум и его предмет здесь одно и то же. <...> И жизнь поистине присуща ему, ибо энергия ума - это жизнь...»(XII 7 1072 b19-27).

Как уже было сказано, Аристотель не мог рассматривать «ум в душе» (в отличие от ума божественного) как субстанцию, а тем более - спрашивать о некоем отличном от целостного человека Я, которое как субстанция прячется за деятельностью ума, Я, для которого умная энергия - это (говоря на языке средневековой метафизики, Декарта и Спинозы) акциденция или атрибут. Но после того, как «человек входит в роль (трансцендентального) субъекта», вопрос о самосознании становится вопросом о сознании Я, и погоня за трансцендентальным субъектом, который никак не может в рефлексии себя опредметить, постоянно находится под угрозой regressus in infinitum.

Вот отрывок из манускриптов Гуссерля, относящихся к началу тридцатых годов, их общая тема «Конституирование времени как формальное конституирование».

«И все же я могу направить [взгляд рефлексии] на меня самого. И тогда предмет (das Gegenuber) снова расщепляется, и в нем Я выступает наряду с тем, что было его предметом (was ihm gegenuber war), т.е. [предметом становится] Я и его [прежний] предмет. При этом я, субъект по отношению к этому новому объекту, «анонимен».

Что с этим субъектом дела обстоят именно так, я вижу именно посредством той же самой рефлексии, осуществив которую, я заодно могу найти в качестве предмета то Я, которое только что было анонимным вместе с его предметом. <...> Я нахожу в этом постоянном саморасщеплении Я и постоянном его последующем самоотождествлении [с одной стороны,] некое прото-Я (ein Ur-Ich), которое я обозначаю как прото-полюс, как изначально функционирующее Я, [а с другой стороны,] Я, ставшее для прото-Я предметом, ставшее для него

сущим⁷, а [еще] область того, что для этого [опредмеченного Я], а также для меня как анонимного Я присутствует в качестве не-Я...».

Однако, не трудно усмотреть из самого этого рассуждения, что в постоянном рефлексивном «саморасщеплении Я» устанавливается только непрерывное тождество отщепившихся осколков. Но источник деятельности отождествления остается «за спиной сознания». Это негативное суждение представляет собой феноменологически удостоверяемое положение дел, итог рефлексии, и эта рефлексия дезавуирует результаты предыдущих. Более того, дела обстоят так в той же самой рефлексии, в которой я предстаю (Я предстает) как предмет для себя, как присутствующее, я сознаю неполноту, изъян, отсутствие; я сознаю разрыв, зазор, расхождение между явным и неявленным. «Я сознаю» не значит «полагаю», позитивное сознание изъяна и отсутствия - нелепость. И тем не менее, позитивность «латентного» некоторым образом отсылает к негативности латентного: наряду с узнаванием «Ах, это же я» одновременно происходит отстранение: «А я ли?». Здесь мы сталкиваемся с парадоксальной формой самосознания, о котором избегает говорить гуссерлева феноменология (и вообще «картезианство» в широком смысле): субъективность предстает не как «восстановление тождества с собой в инобытии» (Гегель) не «как полагание себя полагающим» (Фихте), но как неизбежная дифференция, несовпадение с собой, непопадание в себя. В рефлексии тождество с собой невосстановимо. Строго говоря, я никогда не могу сказать: «Я есмь тот, кто есмь». Напротив, я всегда иной. Изначальный опыт субъективности - это не фихтеанское «Я = Я», но опыт постоянной утраты себя, опыт изъяна и несамодостаточности, опыт подмены, т.е., говоря формально, опыт изначальной дифференции, трансцендирования в том особом смысле, который придает этому термину Хайдеггер.

Но то, что не дано и никогда не может быть дано адекватно имеет сомнительную легитимность в рамках феноменологии (а тем более не мо-

⁷ «...das dem Ur-Ich zum Gegenuber, zum seienden gewordene Ich...». Это характернейшее отождествление, которое все время находится в центре нашего внимания: стать сущим значит для Гуссерля стать предметом, стать положенным.

жет служить одним из ее краеугольных понятий). Поэтому у Гуссерля остается один выход: насильственным образом положить конец движению с помощью оксюморона (наподобие тех с которыми мы уже встречались) - «*ungewahrte Gegenwart*», «*nicht-gewahrende Selbstgegebenheit*» («неуловимое, незамечаемое присутствие [себя для себя]», «безотчетная самоданность»). «Всякая направленность-на... сама есть незамечаемое присутствие, нетематическая, не отдающая себе в этом отчета самоданность». Жизнь трансцендентального субъекта теплится как «*nicht-gewahrende Selbstgegebenheit*». «Но, - пишет далее Гуссерль, - трансцендентальное Я постоянно имеет возможность подметить незамечаемое, а также возможность явно осознать [соответствующее] «Я могу» и повторять это снова и снова (*iterierend*)».

Я не буду сейчас анализировать, насколько эти объяснения удовлетворительны. Меня интересует не метафизика, но феноменология метафизики - синтез метафизической топики. Поэтому я попытаюсь оказаться в этом же тупике двигаясь иным путем.

Плотин в замечательном тексте, озаглавленном «О познающих ипостасях и о том, что по ту сторону» (Enn. V. 3) обсуждает Аристотелев вопрос о том, как ум может мыслить сам себя, но ставит его несколько иначе: «Верно ли, что мыслящее само себя должно быть сложным так, чтобы оно созерцало одной своей частью (букв. - чем-то одним в себе) все остальное, и, таким образом, можно было бы сказать, что оно мыслит само себя? [Верно ли, тем самым,] что абсолютно простое совершенно неспособно обратиться на само себя и для него невозможно умное постижение себя самого?» (Enn. V. 3, 5, 1-5). Тому, что себя созерцает, необходимо, как кажется, разделиться, расщепиться в себе так, чтобы одно было зрящим, а другое зримым. Но если одно созерцает другое, то это не называется «созерцать само себя». Разве что, мыслящее-мыслимое, о котором идет речь «подобочастно», т.е. однородно, состоит из тождественных друг другу частей, так что зрящее ничем не отличается от зримого (5,1-5).

Но если мыслящий ум «подобочастен», возникает следующий вопрос: кто или что делит целое на созерцающую часть и часть созерцаемую, и как это деление происходит? Наконец, пусть даже созерцаемое неотли-

чимо по сути своей от созерцающего, каким образом созерцающее узнает себя в созерцаемом? Ведь тогда оно должно заранее некоторым образом «знать» себя. Не следует ли отсюда, что, наряду с созерцаемым и созерцающим, должен появиться разделяющий и отождествляющий? В каком отношении эта новая инстанция стоит к двум уже положенным? Далее (5, 13-16), пусть даже зрящее совершает акт признания в зримом самого себя, это узнавание все равно не может быть полным. Ведь для созерцающего зримое невозможно схватить самого себя в качестве зрящего, т.е. действующего. Значит, все-таки узнающий узнает не себя, а иное. А что если он, исходя из самого себя, присоединит к созерцаемому и того, кто уже совершил акт созерцания, чтобы стать в совершенстве знающим самого себя? Здесь, как кажется, надлежит спросить, не будет ли это новым расщеплением зрящего, для которого повторится первоначальная ситуация частичности или неполноты. Но рассуждение в нашем тексте, насколько мне удастся его понять, развивается иначе. Для Плотина в этом месте рассуждения возникает иное затруднение (ст. 18-29). «Присоединить», положить в качестве предмета того, кто совершил акт созерцания, невозможно, если не удерживать то, что он усмотрел, иначе созерцавший не предстанет как созерцавший (созерцаемое). Что же такое это «усмотренное» и как его можно удерживать в обсуждаемом «присоединении» в качестве усмотренного? Плотин выстраивает такую дилемму: в созерцании заключено либо само созерцаемое, либо его отпечатки. Если в созерцании - только отпечатки созерцаемого, то присоединив того, кто совершил акт созерцания, мы присоединим (заодно) только отпечатки исходного предмета созерцания, иными словами, присоединив созерцавшего, утратим то, что он поистине созерцал, и полнота созерцания самого себя все равно не будет достигнута. Если имеет место вторая возможность - в созерцании само созерцаемое, то стремящийся мыслить самого себя «видит» себя не в результате разделения или расщепления на созерцающее и созерцаемое, но уже до всякого деления может быть назван обладающим самим собой и созерцающим себя самого. И если это так, то созерцание тождественно созерцаемому, а мыслящее тождественно мыслимому. Но, продолжает спрашивать Плотин, может ли это тожде-

ство, в котором ум как бы охватывает самого себя, быть названо мышлением? Само по себе тождество не может означать полноту умного созерцания. Ведь и неживое, скажем, камень, тождественно самому себе, однако оно себя не мыслит. Ответ Плотина заслуживает всяческого внимания. Дело не только в том, что мыслящее тождественно мыслимому, но в том, что и то, и другое тождественно мышлению (*noesis*). Т. е. в нашем случае мыслимое есть некая деятельность-действительность, т. е., говоря по-гречески, энергия, а значит, мыслящее=мыслимое не чуждо жизни, более того, оно есть жизнь и энергия, и при этом первая энергия и наилучшая. Это же говорит об умной энергии и Аристотель - это лучшая жизнь и жизнь вечная (*Metaph.* XII 7,1072 b28). Вечная, потому, что в отличие от несовершенного действия, движения, энергии не положен внешний предел: оно уже в себе исполнена и, как говорит Аристотель в другом месте, «целиком в «теперь»».

Я умышленно выбрал значительно отстоящие друг от друга в истории и развивающиеся в разной стилистике мышления прецеденты обсуждения того, что мы можем условно назвать проблемой самосознания. Вопрос, относящийся к «критике исторического разума» должен звучать так а почему, в самом деле, речь идет об одной и той же проблеме, как мы узнаём эту *identitas*? Философ, освободившийся от наивного желания редуцировать историческое к систематическому, скажет: узнаем значит - синтезируем. Что синтезируем? Некий топос мысли, который, трансцендентен текстуальному пространству, и никогда в тексте не исчерпывается (веру в подобную возможность Дильтей и называл ложной претензией метафизики), но дает о себе знать только через текстуальные прецеденты и узнавание-понимание их единства и внутренней взаимосвязи. Но именно этот феномен «повторения» делает претензию метафизики - нет, не осуществимой - но не столь уж абсурдной. В феномене синтеза философской топики, в феномене повторения дает о себе знать своего рода регулятивная идея исторического разума, которая никогда до конца не может «стать плотью» в историческом тексте философии.

Творческая сила истории и построение исторического мира у Дильтея

Рудольф А. Маккрил

Я С БОЛЬШИМ удовольствием посещаю эту конференцию, приуроченную к выходу русского перевода работ Дильтея. В предлагаемом выступлении представлены некоторые мысли, возникшие у меня в ходе работы над очередным томом принстонского издания избранных сочинений Дильтея¹.

Одной из поразительных особенностей работы Дильтея «*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*» является обнаружение того, насколько глубоко результаты, получаемые в науках о духе, укоренены в творческом характере самой жизни. Именно поэтому *Aufbau* следует переводить на английский язык как «построение» [*formation*], а не как «конструирование» [*construction*]. Науки о духе не создают исторический мир в априорном смысле, но выявляют отношения и структуры уже заложенные в жизни. Оставляя формирующее воздействие наук о духе по возможности элементарным, Дильтей стремится сохранить динамизм жизни в самих науках о духе. Вследствие этого заложенные в жизни структуры следует рассматривать не как статичные, формальные отношения, а скорее как способ, с помощью

¹ *W. Dilthey Selected Works*. Ed. by R.A. Makkreel and E. Rodi. Princenton Univ. Press, 1985ff.

которого выражает себя творческая сила исторической жизни. Поэтому в анализе дильтеевского «Построения исторического мира в науках о духе» будет раскрыт реализм его последней позиции.

В отличие от идеализма Канта, настаивающего на фундаментальной роли категорий в науках о природе, реализм Дильтея определяет вклад категорий гуманитарных наук таким образом, что с их помощью можно выявить потенциал самой жизни. В обоих случаях категории - это понятия, делающие возможным понимание. Однако в случае Канта условия возможности понимания разыскиваются путем регрессивного анализа, а в случае Дильтея их нахождение зависит от наблюдения того, что предлагает само переживание. Мне кажется, что в «Aufbau» Дильтей неоднократно хвалит Фихте именно за то, что тот поменял вектор анализа с его традиционного регрессивного направления на более дальновидное творческое направление. Вместо того чтобы положить потенцию или *Tatkraft* в основу акта воли (*Tat*), Фихте в первую очередь интересовался установлением его последующего отношения к тому, что достигается посредством действия (*Handlung*). Таким образом, Фихте в сущности не принял психологию способностей, располагающую позади сознательного акта субстанционально обоснованную потенцию. Он ввел термин *Tathandlung*, чтобы показать неотделимость акта воли от производимого им действия. *Handlung* всего лишь феноменальное производное от *Tat*. Такая неразрывность также существенна в дильтеевском анализе переживания.

Переживание является самым ясным способом, с помощью которого жизнь нам себя показывает, а также наиболее важным источником наук о духе. Переживание наделяет нас нашей собственной индивидуальной *Lebenszusammenhang* (взаимосвязью жизни) и открывает нам доступ к *Zweckzusammenhänge* (телеологическим взаимосвязям) наук о духе. Противостояние между единичностью жизненной взаимосвязи и универсальными целями научных систем устраняется, согласно Дильтею, если рассматривать исторический мир, в котором они пересекаются, как некоторого рода промежуточный строй: *Wirkungs-*

zusammenhang. Дильтеевский термин *Wirkungszusammenhang* нелегко поддается переводу. В своей ранней работе по Дильтею я последовал примеру Ходжеса и перевел его как «динамическая система» [dynamic system]¹. Другие переводчики предпочли такие варианты как «действенная согласованность» [effectuating coherence]², «система взаимодействия» [system of interaction]³, но сравнительно недавно я начал использовать термин «система воздействий» [system of influences]⁴. Еще один вариант перевода *Wirkungszusammenhang* - это комплекс воздействий [productive nexus], и он, пожалуй, в наибольшей степени соответствует указанию Дильтея на необходимости изучения истории в терминах человеческих объективации. *Wirkungszusammenhang* - это система, производящая объекты, которые выражают человеческие ценности и цели. В данной очерке я буду, таким образом, переводить *Wirkungszusammenhang* как «комплекс» или «система воздействий» [productive nexus or system].

Чтобы вернуться к проблеме примирения единичности жизненной взаимосвязи и универсальности телеологических взаимосвязей в науках о духе, можно обратиться к следующему заявлению Дильтея:

«Я нахожу принцип для разрешения этого противоречия в науках о духе в понимании исторического мира как комплекса воздействий, централизованного в самом себе и одновременно содержащего в себе

¹ В русском переводе работы Дильтея «Построение исторического мира в науках о духе» используется вариант "комплекс/система воздействий", позволяющий учитывать как деятельный, производящий аспект взаимосвязанной системы феноменов духовного мира (gen. sub.), так и аспект связи различных воздействий в единый комплекс или систему (gen. ob.). (Прим.ред.)

² См. *Herbert A. Hodges* The Philosophy of Wilhelm Dilthey. London, 1952. P. 267; и *Rudolf A. Makkreel* Dilthey, Philosopher of the Human Studies. Princeton, 1975. P. 314.

³ *Michael Ermarth* Wilhelm Dilthey, The Critique of Historical Reason. Chicago, 1978. P. 217.

⁴ *HP. Rickman* Wilhelm Dilthey, Pioneer of the Human Studies. Berkeley, 1979. P. 70.

⁵ *RA Makkreel* The Overcoming of Linear Time in Kant, Dilthey and Heidegger. // Dilthey and Phenomenology. Edited by Rudolf Makkreel and John Scanlon. Washington D. C., 1987. Pp. 141-158.

другие системы воздействий, которые, полагая и реализуя ценности, также центрированы в самих себе. Все они структурно связаны в одно целое, в котором смысл взаимосвязи общественно-исторического мира возникает из значительности отдельных частей»¹.

Способом, которым такие центрированные в себе системы воздействий могут опосредовать единичность и универсальность, является отсылка к человеческой общности.

Комплекс или система воздействий порождает общие результаты, осознание или ценность которых воспринимается ее участниками как данность. Рассматривая саму историю как комплекс воздействий, Дильтей перенимает гегелевское понятие объективного духа. История производит свои собственные объективации, которые обеспечивают основу для ретроспективного понимания. Для участников это понимание является элементарным. В этом очерке я попытаюсь рассмотреть основное сочетание систем воздействий, общности людей и некоторых элементарных операций, включенных в постижение их реальности и понимания их значения.

1

*Выразительные, репрезентативные и дискурсивные
модусы предметного постижения*

Прежде чем мы сможем понять системы воздействий исторического мира, Дильтей считает необходимым проанализировать наше понимание любой предметной области. Он начинает с процесса, в котором «восприятие, представление, суждение и заключение» взаимодействуют для построения телеологической взаимосвязи «предметного постижения», которая впоследствии «занимает свое место во взаимосвязи жизни» (GS VII, 122). В этом процессе изначальное воздействие на данность заключается в «приведении заложенного в нем содержания к ясному сознанию без из-

¹W. Dilthey *Gesammelte Schriften* (далее GS), 20 Bde. Gottingen 1914-1990. Bd VII. S.138.

менения формы первоначальной данности» (GS VII, 122). Самая элементарная предискурсивная операция - это сравнение. «Если передо мной лежат два листа бумаги с разными оттенками серого, то контраст цветов и его степень замечаются как часть положения дел, каковым и является сам цвет» (GS VII, 122). Ситуация несколько осложняется, когда нам требуется установить тождество и различие между вещами. Дильтей пишет: «Поскольку установление равенства или различия обнаруживает только то, что дано, так, как дана протяженность или цвет, постольку они аналогичны самому восприятию. Но когда речь идет о создании логических, реляционных понятий, таких как равенство, различие, степень и сходство, которые хотя и содержатся в восприятии, однако не даны в нем, тогда их следует отнести к мышлению» (GS VII, 122). На этом этапе такие отношения рассматриваются либо как непосредственно данные, либо как уже заложенные в данное. Другие элементарные предискурсивные логические операции, такие как разделение, требуют абстрагирования и анализа. Синтетические операции осуществляются через одновременное схватывание вещей и частей вещей. Сами отношения воспринимаются непосредственно, но «возникает нечто, что не могло бы существовать без этого объединения» (GS VII, 124). По существу, предискурсивные операции замечают данное и выявляют то, что в нем заложено.

Замечание и выявление, таким образом, составляют *первую функцию* предметного постижения. *Вторая функция* предметного постижения состоит, по Дильтею, в воспроизведении и обуславливает существование репрезентирующих образов. Так память может дополнять актуально наличествующее переживание для создания более полного и общего постижения действительности. Здесь термин «репрезентация» используется в психологическом смысле, связанном с *Vorstellung*. Ментальные репрезентации могут быть использованы для субъективного наполнения переживания, но в конечном анализе предметному постижению потребуются более интерсубъективный способ замещения (*Vertretung*), который будет репрезентативным в полном смысле. Чтобы осуществить подобный переход, нам следует различать два способа репрезентации: *vorstellende* (*представляющий*) способ, являю-

щийся ментальным, и *vertretende* (замещающий) способ, который обеспечивает логическую замену переживания.

В *третьей функции* предметного постижения осуществляется замещение (*Vertretung*), т.к. используются логические символы, репрезентирующие особенности действительного переживания. Такой способ обозначения отношений в переживании служит для сохранения тех отношений, которые могут исчезнуть из сознания. Здесь Дильтей переходит от предискурсивных логических операций, включенных в восприятие как таковое, к дискурсивному логическому мышлению, опирающемуся на выражение, в особенности на языковое выражение. Некоторые элементарные формы дискурсивной мысли являются выводами через аналогию, индукцию, классификацию, определение и отношение обоснования (см. GS VII, 126). Эти формы являются общими как для наук о природе, так и для наук о духе и делают возможным дискурсивную репрезентацию действительности посредством суждения.

Эти три функции предметного постижения соотносятся с нормами наук о духе иначе, чем с нормами наук о природе. Если науки о природе главным образом развивают вторую и третью функции предметного постижения с целью описания природного мира, то науки о духе обращаются к изначальной данности переживания и тому, как оно себя обнаруживает. Таким образом, науки о природе концентрируют внимание на второй и третьей функциях предметного постижения, а науки о духе - на первой и третьей. В науках о природе предметное постижение является репрезентирующим и дискурсивным, в науках о духе - выявляющим и дискурсивным.

Эта разница проявляется в нижеследующем различии, предлагаемом Дильтеем: существует фундаментальная разница между тем, как науки о природе развивают зрительный образ до степени целостной репрезентации природного мира и тем, как науки о духе обращаются к переживанию. Зрительный образ представляет объект относительно частной точки зрения наблюдателя. Он всегда представляется неполным и нуждается в дополнении, если вообще не в корректировке, другими представлениями.

«Тот способ, каким переживание наличествует для меня, совершенно отличен от того способа, каким наличествует для меня образ. Сознание некоторого переживания и его строение, его наличие-для-меня и то, что наличествует для меня в нем, едины. Переживание не противостоит постигающему субъекту как некоторый объект, но его наличие для меня не отличается от того, что наличествует для меня в нем» (GS VII, 139).

Если попробовать пробраться за зрительный образ и задаться вопросом о его происхождении для понимания его репрезентативной сущности, то истинный ключ к нашему отношению к миру предоставит само переживание. Насколько для Дильтея метафизически невозможно вырваться за пределы жизни, настолько же для него эпистемологически невозможно выйти за пределы переживания. Здесь у сознания нет ничего кроме него самого. Даже если я считаю, что человек обманывается, значит в этом и есть его переживание. Переживание раскрывает столько же о состоянии сознания субъекта, сколько о его мире. Во многих своих работах Дильтей пишет об изначальном рефлексивном осознании (*Innewerden*) сознания, в котором пока еще нет субъектно-объектного различия. В «Построении» Дильтей называет его *Innesein*, как если бы оно являлось доступом к способу существования духа. Для доступа в мир человеческого духа переживанию нужно всего лишь быть выявленным.

2

Частичная трансценденция объективного духа

Рефлексия представляет все различия, существующие внутри переживания. Они ищутся путем развития переживания, а не через выход за его пределы. Дильтей приводит личный пример того, что происходит, если переживание становится объектом рефлексии.

«Мне не спится ночью, меня беспокоит мысль о том, смогу ли я, когда стану старым, завершить начатые труды; я думаю о том, что еще предстоит сделать. Это переживание содержит структурную

взаимосвязь сознания: предметное постижение формирует фон для чувства озабоченности и грусти как по поводу объективно постигаемого положения дел, так и относительно стремления продвинуться от него дальше. Для меня все это является структурной взаимосвязью переживания. Это состояние я привожу к различающему сознанию. Я выделяю и изолирую все, что структурно связано. Все, что я, таким образом, выделяю или освещаю, уже находится в самом переживании и здесь всего лишь уясняется. Однако, мое постижение переживания является захваченным другими переживаниями в ходе моей жизни. Эти переживания структурно связаны с моментами текущего переживания, несмотря на то, что их могут разделять длинные промежутки времени. Я знаю о состоянии моей работы на основании предшествующего осмотра. Это знание связано с воспоминаниями, уходящими в прошлое, когда мои рукописи писались. Следующий пример относит к будущему. Эти стопки бумаг напоминают мне о предстоящей работе, я встревожен и внутренне к ней себя готовлю. Все эти отношения переживания к тому, что уже в прошлом или еще в будущем, влекут меня назад и вперед» (GS VII, 139-140).

Это состояние вовлеченности, не зависящее от желания, является частью элементарного и естественного прояснения того, что заложено в переживании. Этот процесс выявления влечет нас дальше, за пределы нашего нынешнего состояния, но не только к будущим состояниям. Нас может влечь как в прошлое, так и в будущее. Но в данном случае отсылка к прошлому не указывает на какое-то каузальное состояние, способное объяснить данное переживание - возврат назад возможен только относительно более ранних переживаний, связанных значением и возможностью быть понятыми. На самом деле, мы вовлечены в *Wirkungszusammenhang*, который и вырабатывает значение переживания. Возвращаясь к примеру Дильтея, мы видим, что его переживания направлены на ход его жизни, но также и на академические и издательские учреждения, которые определяют его творческие цели. Они

устанавливают сферу общности, которую сразу поймет любой университетский профессор.

В некоторых подготовительных работах к «Построению», Дильтей делает отсылку к гуссерлевскому утверждению о том, что сознание - это всегда сознание чего-то. Дильтей разъясняет тезис об интенциональности сознания, разделяя разные состояния, имеющие место в сознании: сознание может либо быть осведомленным о (*auf*) некотором объекте, испытывать чувства относительно (*über*) него, или стремиться к (*nach*) нему. Но в свете того, что мы узнали о состоянии вовлеченности сознания, интенциональности вовсе не обязательно всегда быть само-трансцендентной и быть направленной на внешний мир в его натуралистическом понимании. Дильтеевский поток сознания проявляет отчетливую «частичную трансцендентность» (GS VII, 28), в то время как намерения относительно будущего порождаются на основе припоминаемых достижений. Комплекс воздействий, который частично трансцендирует актуальное переживание, является трансцендирующим во времени, а не в пространстве. Он состоит не только из моей психической связи, но также и из некоторых систем воздействий, в которых я участвую. Здесь субъективный дух переходит в объективный дух. Объективный дух лишь частично трансцендирует мое собственное субъективное сознание. Системы воздействий, в которых я состою, создают область объективного духа или общности, в которой вещи приобретают отчетливое значение. Дильтей пишет: «Индивид переживает, мыслит и совершает поступки всегда в сфере общности, только в ней он и понимает. Все понимаемое несет на себе словно бы знак знакомства, вытекающий из такого рода общности. <...> Мы понимаем смысл и значение всего этого, мы сами включены в эту общность» (GS VII, 147).

Эта общая сфера, в которую мы включены, является областью продуктов человеческой жизни. Объективный дух - это окружающий нас природный мир, измененный деятельностью людей. В качестве обжитой природы, он трансцендентен нам лишь частично и свидетельствует об общем творческом характере истории. Та самая вовлеченность,

характеризующая переживание, как было описано выше, теперь может быть приписана нашей включенности в объективный дух. Дильтей продолжает: «посему каждое проявление жизни и ее познаваемости связано с другими такими же проявлениями, в самом понимании вовлеченность осуществляется отношениями сходства, приводящими части к единству. С накоплением отношений сходства, растут и возможности генерализаций, уже заложенные в самой общности в виде установления того, что понимается» (GS VII, 147).

Таким образом, мы неизбежно вовлечены в комплекс воздействий, увеличивая и обобщая то, что нам знакомо через сходство. Мы стремимся находить последовательности и сходства, всегда начиная с отстраненного исходного пункта. Осознание, что не все похоже на нас, приходит после. Дильтей развивает свою точку зрения относительно объективного духа следующим образом: «Понимание предоставляет особенность объективации жизни, определяющую как ее сочленение по признаку сходства, так и ее стремление к обобщению. Этой особенностью является разнообразие сочлененных сфер, содержащихся в объективации жизни» (GS VII, 147). Постепенно мы начинаем замечать как различия, так и сходства. Из-за разницы в облике людей разных рас и этносов, а также из-за культурных различий мир объективного духа становится очень неоднородным. Элементарное понимание объективного духа не только замечает сходства в нашем жизненном контексте, но и выражает различия, имплицитно содержащиеся в нем. Здесь мы встречаем явную отсылку к тому, что Дильтей говорил относительно элементарных логических операций.

Многие объективации жизни опознаются как выражения знакомых нам людей. Но многие окружающие нас предметы могут хранить в себе следы анонимных действий каких-то людей в прошлом или даже еще более безличные последствия человеческого взаимодействия. Поэтому Дильтей пишет, что само понятие объективации жизни позволяет нам заглянуть в сущность исторического. Благодаря объективации воздействия человеческого духа включаются в мир смысла. Это позволяет нам усматривать в определенных объектах их глубинное значение, а не

только видеть в них набор правильно сочетаемых поверхностных характеристик. Понимание находит в том, что дано внешним чувствам, нечто от них скрытое, оно распознает преобразующее воздействие человеческого духа. Однако такое глубинное значение предметов не должно обязательно быть психологическим. Не все следы, запечатленные в естественных предметах, являются выражениями личностных и сознательных интенциональных актов. Также часто они могут являться результатом менее личностных систем воздействий, объединяющих сотрудничающих людей. Природа и дух находятся в постоянном сплетении. По Дильтею, науки о природе исследуют предметы, до тех пор, пока те не проявляют продуктивного следа деятельности людей, науки о духе изучают их и после этого (см. GS VII, 148)⁴.

3.

Распознавание системы воздействий в истории

Как в таком случае мы распознаем объекты, несущие на себе печать духа? И что значит то, что в рамках объективного духа нечто внешнее указывает на нечто внутреннее? Дильтей отрицает тезис Гегеля о том, что объективный дух являет собой воплощение Идеи разума. Дильтей рассматрива-

⁴ Иногда подобное разделение не всегда ясно. Например, когда ученые изолируют определенные частицы в лабораторном эксперименте или какие-нибудь химические элементы в пробирке, они также влияют на данность природы, но они пытаются создать искусственные условия, чтобы исключить нежелательное воздействие внешней среды, включая случайное человеческое вмешательство. Науки о природе ориентированны на открытие, по возможности, наиболее универсальных законов или обобщений. Науки о духе также нацелены на универсальность, но какие бы обобщения не были бы ими сделаны, они всегда должны быть соотносимы с более ограниченными областями значения, находясь в повседневном опыте. Науки о духе должны совмещать любые полученные объяснения с более общей потребностью в понимании человеческих ценностей и целей, формирующих историю. Невозможно отрицать то, что человеческие ценности и цели также не относятся к сфере наук о природе, но в них речь не идет о субъективных и производящих факторах.

ет гегелевский проект как «идеальную конструкцию исторического мира» (GS VII, 149), и мы знаем, что подобные репрезентативные конструкции в науках о духе исключены. Вместо этого дильтеевское *Aufbau* следует понимать как экспликативный процесс построения. Исторический мир открывается нам в силу вовлеченности переживания, а не в ходе диалектического процесса, исходящего в своих построениях из «абстрактного желания знать» (GS VII, 140). История не является траекторией разума, расписывающей фазы его развития. Не существует рационального пути, ведущего спектакль истории к какому-либо определенному завершению.

Дильтей поясняет, что, изучая историю, мы изучаем не только продукты разума. Если Гегель предлагает драматичную диалектическую историю разума, то Дильтей описывает эту историю более прозаично, но, тем не менее, шире, исходя из творческого характера самой жизни. Лишь постепенно можно расчленять системы воздействий, придающие истории порядок и значение. Глубинное значение объективации жизни может быть получено скорее путем распознавания определенных всеобщих преобразований, через которые прошли вещи, и определенных общих целей, ради которых они были предприняты, а не из представления, что внутри вещей существует некая особая сила разума. Тем не менее, дильтеевский проект критики исторического разума предполагает взаимосвязь истории и разума. Это значит, что об истории, как о продукте жизни, следует судить, исходя из рациональных правил. Несмотря на то, что рациональные правила всегда предполагают универсальность, они все же корректируются теми дисциплинами, внутри которых развиваются. Сторонники универсальных правил рискуют невольно рассматривать ограниченные общности, проявляющиеся в их ограниченном времени и месте. Пока история будет рассматриваться рационально, всегда будет присутствовать столкновение между подлинной универсальностью и ограниченной общностью.

В набросках к четвертой книге «Введения в науки о духе» Дильтей в большей мере приблизился к кантовским и гегелевским проектам конструирования. Он охарактеризовал условия, диктуемые знанию со стороны сознания как «последовательно введенные допущения для построения

реального мира»¹. Мы можем рассматривать эти «условия сознания» как исторически введенные рациональные допущения. Но это не значит, что у сознания есть своя трансцендентальная история. По Дильтею: «разум <...> изменят свои собственные условия сознания при взаимодействии с вещами» (I, 500; SW XIX, 44). Эта история изменения рациональных допущений знания не вырабатывается из полного содержания априорных форм, как утверждает Гегель, а является постепенной «адаптацией к более точному, индуктивно осознаваемому набору чувственных содержаний» (SW I, 501; GS XIX, 44). К каким бы идеальным конструкциям мы не прибегали, чтобы инициировать процесс познания, все они не являются постоянными. История условий сознания включает их «введение, изменение и элиминацию» (SW I, 500; GS XIX 44).

Дильтей соглашается с Гегелем в том, что априорные формальные условия знания у Канта не могут быть отделены от чувственных содержаний. Но вместо того, чтобы усилить формальные условия знания, наделяя их этим содержанием, Дильтей ослабляет их, рассматривая как временные подпорки, которые могут быть устранены в процессе адаптации. Накапливая все больше содержания благодаря опыту, мы сможем заменить идеальные формальные условия реально обоснованными структурными описаниями порядка. Несмотря на то, что этот процесс имеет место также и в науках о природе, в науках о духе он, все же, проявляется в первую очередь. Так как наукам о духе доступно больше феноменов, чем наукам о природе, им проще выявлять структуры, присущие предмету их изучения, и заменять априорные конструкции, с которых начиналось исследование¹⁰.

¹Wilhelm Dilthey Selected Works (далее: SW). Vol. 1: Introduction to the Human Sciences. Edited with an introduction by Rudolf A Makkreel and Frithjof Rodi. Princeton 1989. R 500; GS XIX. P. 44.

¹⁰Утверждение Тома Рокмора о том, что Дильтей признавал конструктивный характер знания в науках о духе, но не в науках о природе, может быть принято, если «конструктивный» понимать как «интерпретативный». Тем не менее, в соответствии с дильтеевским использованием термина «конструирование», он

Реализм Дильтея заставляет его искать структурный порядок внутри содержания опыта; этот феноменологический факт ставить его ближе к Гегелю, чем к Канту. Тем не менее, было бы неправильно рассматривать Дильтея как гегельянца, так как Гегель более непримиримый идеалист, чем Кант. Дильтей ближе к Канту как мыслитель, осознающий пределы познания. Они оба рассматривают суждение как основную функцию познания". Для Канта это значит, что ни одно общее понятие, присущее рассудку или пониманию, не имеет значения без отсылки к многообразию чувственного восприятия. Между разумом и чувственным восприятием всегда должно находиться суждение. Когда все общее априорно, подобно категориям в естественных науках, суждение является определяющим в нахождении частного, подводимого под это общее. Соответственно, Кант утверждает, что явления природы можно объяснить через каузальные законы. В суждении Кант рефлексивно восходит от эмпирически данных единичностей к соответствующим общим понятиям. В «Критике способности суждения», природа в общем определяется рефлексивно через более ограниченные типы систематического порядка. Сельский пейзаж считается красивым, если он представляет систему гармоничного порядка. Цепь гор может считаться эстетически возвышенной, если она не поддается нашему обзору и наводит на мысль о бесконечности. Совокупное целое природы рассматривается как живой организм, если считается, что его части взаимно служат друг другу с целью продления его существования. Каждая из этих природных подсистем обнаруживает целесооб-

обозначает не только это, но также и синтетическое конституирование области на основе искусственных элементов. Поэтому он делает обратное утверждение о том, что науки о природе осуществляют конструирование, а науки о духе - нет. Если бы Дильтей сейчас был жив, он бы несомненно согласился на существование интерпретации как в науках о природе, так и в науках о духе, но он, скорее всего, все равно бы настаивал на том, что интерпретация подразумевает конструирующую форму для первых и выразительную для последних.

¹¹ Для более подробного рассмотрения Дильтея как кантианца, см.: *R.A. Makkril* Diltthey, *Philosopher of the Human Studies*. Глава пятая.

разность, которая в своем действии является скорее описательной, чем объяснительной. Каждый способ рефлексивной детализации природы порождает ограниченный контекст, в рамках которого понимаются отдельные части.

Нечто схожее с рефлексивной детализацией имеет место, когда Дильтей разделяет исторический мир на системы воздействий. Именно этот критический процесс рефлексивной детализации помогает понять, что значит опознать в объекте нечто, относящееся к человеческому духу. Если мы смотрим на деревья в лесу, мы их воспринимаем как часть природы вообще. Но если мы видим деревья, посаженные вдоль улицы, то в этом случае они имеют уже другое значение. Тот факт, что они одинаковые и выстроены в ряд на одинаковом расстоянии друг от друга, указывает на то, что их посадили люди с определенной целью. Их значение может заключаться в том, что они создают приятный вид для пешеходов, предоставляя тень и украшая городской пейзаж. Следы воздействия человека на эти деревья видны в том, как они посажены и в том, что они ухожены. С этой точки зрения они становятся частью объективного духа. Если в них есть внутреннее значение, то оно заложено в их ценности для человеческого общества. Рассмотренные таким образом деревья больше уже не представлены в соответствии с природной системой, а рассматриваются на основе нашего переживания.

Творческое воздействие аллеи может не сразу показаться очевидным. Посадка деревьев не порождает особой системы воздействий подобно тому, как фабрика производит товары, или писатель создает литературные произведения. Творческая способность объективного духа шире: косвенным образом она может сказываться в том, что из-за стройного ряда деревьев в данном общественном месте происходит более тесное общение среди местных жителей.

Кантовское рефлексивное разделение природы вообще на три подсистемы, а именно: красивый пейзаж, возвышенное зрелище и органическую природу, обнаруживает три существенно различных типа порядка. Дильтеевское рассмотрение творческой детализации подразумевает

родственные друг другу подсистемы. Так как мы принимаем участие в историческом мире, мы можем рассматривать его комплексы воздействий не только как существующие бок о бок, но и как пересекающиеся в конкретном комплексе воздействий. Иллюстрацией этому служит уже рассмотренный нами пример дильтеевских размышлений о его философских трудах, которые можно рассматривать с позиции его личных амбиций, его академического статуса, его вклада в дисциплину, а также с точки зрения их экономической ценности, сколь бы мала она ни была для издателя. В общем, вся человеческая продуктивность может рассматриваться в отношении многочисленных, частично совпадающими друг с другом систем воздействий, будь они социальными, политическими, экономическими, культурными или философскими.

Дильтей разделяет два основных вида комплексов воздействий. Комплекс воздействий может включать в себя системы культуры, каждая из которых выполняет свою основную функцию, или же внешнюю организацию общества, отражающую пересечение этих различных функций в определенном национальном государстве. «Образование, экономическая жизнь, законы, политическая активность, религия, социальное существование, искусство и наука» (GS VII, 166) являются одними из простейших систем культуры, в которых индивиды взаимодействуют на благо общей цели. Индивиды не могут быть поглощены такими системами культуры, отчасти потому что каждый принадлежит к нескольким подобным системам. В свою очередь, каждая система требует от каждого члена лишь определенного ограниченного воздействия. Тем не менее, что-то от общего существа членов этих систем переносится в этот их ограниченный вклад (см. GS VII, 188). Это значит, что системы культуры, независимо от того, насколько полно они понимаются, будут заключать в себе продукты, отклоняющиеся от ее общих целей. Но затруднение заключается не только в уникальности каждого индивида. Системы культуры также могут быть ограничены властными и институциональными отношениями, существующими в тех странах, где они возникают. Системы культуры рассматриваются как добровольные соглашения между людьми, но мы всегда уже вклю-

чены в структуры семьи и государства. В данном случае мы сталкиваемся с более сложной структурой, так называемой внешней организацией общества. Она включает в себе соотношения власти и, в некотором смысле, является институциональной манифестацией того, что мы называли объективным духом.

Многие творческие цели систем культуры могут рассматриваться в универсальных понятиях, что позволяет наукам о духе их изучать. Таким образом, изучение экономических и образовательных систем может переходить от одной нации к другой. Тем не менее, эти системы часто подразумевают институциональные формы, имеющие более локализованную общность объективного духа. Это затрудняет, например, экстраполяцию одной экономической системы, такой как рыночная система США, и применение ее в какой-либо другой части мира.

Для развития конструктивных схем в науках о духе существует два сдерживающих фактора. Первым является всеобщий потенциал для построения, которым обладают индивиды, участвующие в общих культурных и социальных системах. Вторым является институциональный контекст, в который включены эти системы. Первый - это возможный источник творческого отклонения в функционировании систем воздействий; второй же объясняет, почему запланированные перемены или улучшения не происходят так, как предполагалось. Институционализированный объективный дух является средой, обеспечивающей историческую непрерывность, и часто сопротивляется желаемой перемене. Важно отметить, что, хотя Дильтей и замечает противостояние, существующее между системами культуры и внешней организацией общества, он не позволяет последней поглощать первые. Пути течения истории не могут объясняться единой фундаментальной системой, такой как, например, экономическая производительность (против Маркса), также как они не могут образовывать единое общее целое (против Гегеля). Государство пытается регулировать эти множественные системы, но они фундаментально центрированы в самих себе и сохраняют определенную независимость. Рассматривая объективный дух, в первую очередь, как более общую институализированную общность, которая взра-

щивает своих участников, а не как общее государство, Дильтей описывает не только то, как индивиды формируются под влиянием более общих сил, но и то, как сами индивиды могут соответствовать коммуникативным общностям и использовать их для собственных целей.

Это сложное переплетение различных систем воздействий в истории не оставляет места простой диалектике противоположностей. Оно стимулирует неконструирующий герменевтический подход, который начинается с того, что позволяет захватить себя творческой силой истории. Понимание активно и интерпретативно в первую очередь в том смысле, что оно обнаруживает универсальные и совместные контексты значения, которые позволяют избегать последствий возможных субъективных и психологических ассоциаций. Герменевтическая задача заключается в том, чтобы позволить структурному порядку, присущему историческим данностям, захватить понимание, а также обеспечить определенную рефлексивную ориентацию, стремящуюся к объективности.

Пер. с англ. П.С. Куслия под ред. В.А. Куренного

Дильтей и проблема тематизации историчности

Р.В. Сундуков

СОПОСТАВЛЕНИЕ вопросов тематизации историчности как таковой и изучения методологических позиций Вильгельма Дильтея может оказаться плодотворным в разрешении как той, так и другой проблемы. Незаботанная тематика историчности не только становится более различимой в перспективе парадоксальной конкретной установки Дильтея в философском (и шире гуманитарном) постижении истории и человека, но и, по всей видимости, обязана своим сегодняшним существованием в качестве открытой проблемы именно тому, что было сделано Дильтеем. В свою очередь, самостоятельная проблема тематизации историчности в философии открывает для нас исследовательскую программу Дильтея в её принципиальной амбивалентности.

Для того, чтобы в полной мере оценить вклад Дильтея в прояснение тематического строя историчности недостаточно следовать распространенному взгляду на его философию, который связывает её с общей тенденцией историзации немецкой философской мысли XVIII-XIX веков, и с характерным для того времени пониманием историчности. Следуя простому решению, можно крепко привязать мысль Дильтея к тому, что лежит на поверхности в умонастроениях шести десятилетий между серединой XIX столетия и первой мировой войной - т.е. к беспрецедентному признанию значения исторического развития, его

многообразия в понимании человеком исторического характера нормативных критериев истины, и к пониманию самой историчности как сущностной детерминации характера человеческого сознания движением истории, придававшим ему внутреннюю связность посредством индивидуальных перспектив той или иной культуры или эпохи. Однако, поступая так, мы закрываем для себя возможность не только увидеть в кардинальном методологическом «шаге» Дильтея залог ряда последовавших за ним методологических и философских проектов, но и обнаружить новые перспективы тематизации гуманитарного знания, в том числе и тематизации историчности.

Для ответа на вопрос: какое место занимает Дильтей в становлении тематизации историчности, нам может потребоваться непривычная «оптика», которая позволит рассмотреть контуры тематически ещё не проясненного топоса историчности. Нюансы обращения к историческому, выходящие при этом наружу, отличаются от привычных акцентов прежде всего тем, что они уводят в сторону от подчеркивания релятивизирующего и «ориентирующего» (по выражению современного немецкого методолога историографии Й. Рюзена¹) аспектов проблемы, и наоборот, выявляют единое с критической философией представление о пределах человеческого разума в его зависимости от опытных данных.

То, что делает суждения Дильтея об историческом познании созвучными главному направлению изменений исторического сознания в XIX веке, связано именно с его отношением к исторической науке, которую необходимо избавить от консервативного понимания истории, наследующего гегелевскому идеализму, и сделать эмпирическим знанием. У Дильтея, действительно, четко выражено такое понимание историчности человеческого опыта, которое предотвращает любую ко-

¹ Й. Рюзен сводит то или иное сочетание проблем историчности к дилемме нормативного значения и изменения во времени культурных ориентации, см. *Historismus in den Kulturwissenschaften: Geschichtskonzepte, historische Einschätzungen, Grundlagen. Probleme.* Hrsg. von O.G. Oexle, J. Riisen. Köln. 1996. S. 123-124.

печную систему, претендующую на окончательную истину по ту сторону частичных, многогранных аспектов истины, с помощью которых опыт приобретает осмысленность. Вместе с тем, в дискуссии с графом Паулем Йорком фон Вартенбургом разделяемый ими «общий интерес» «понять историчность» и недоверие к аисторическим основаниям истины получает у Дильтея форму интереса к «универсальной жизненной значимости для каждого человека»² исторического развития отдельных наций и культур, в каждой из которых находит себе воплощение тот или иной стандарт истины.

В своей речи по случаю 70-летия Дильтей говорит об истине, заключенной в реальности истории, и называет Гегеля и Шлейермахера мыслителями, которые завершили понимание истории развития культуры, - т.е. языка, права, мифа и религиозности, поэзии и философии в качестве «внутренне упорядоченных, целенаправленных систем (Zweckzusammenhangen), <...> обладающих внутренней законностью», - тем, что «наполнили абстрактную систематику сознанием историчности её сущности»³.

Еще у раннего Дильтея это прямое обращение к «жизни истории» и к конкретному «осуществлению мирового разума» в его движении от одного индивидуального пункта исторического существования к другому выражается в идее типологии философских систем, опирающейся на классификацию изначальных схем человеческого духа⁴. Задача критики чистого разума «на основе нашего историко-философского мировоззрения» открывает, по Дильтею, возможность «поставить на место взгляда о всеобщей действующей логике точку зрения становящихся, изменчивых форм движения духа», изучать си-

² Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877-1897. Halle, 1923. S. 158.

³ *W. Dilthey Rede zum 70. Geburtstag // W. Dilthey Gesammelte Schriften.* Bd. 5. Stuttgart, 1957. S. 7.

⁴ *L. von Renthe-Fink Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck.* Guttingen, 1964. S. 70-72.

стемы философии, - так же как и системы культуры, - «в качестве естественных продуктов» и вместе с тем «охватывать различие в первоэлементах, конституирующих сущность человеческого духа»⁵. Дильтей продолжает дело Канта, когда требует от философии отталкиваться от психологии и истории человека и «воспринимать различные степени и мотивы достоверности», так что определенное оправдание получает мировоззрение как «система несущего в себе значимость и ценность существования», имеющая «хотя и не чисто индивидуальную, но также и не безусловную <достоверность> и опирающаяся «на веру в нас самих и внутреннюю верность природе»⁶. Здесь в зародыше уже видна амбивалентность методологической позиции Дильтея, которая одновременно отсылает к конкретной реальности истории и человека как к отправной точке исследования (в противоположность метафизике и созерцательному «гносеологическому субъекту» идеализма), а в качестве своих ориентиров выдвигает универсальные научные процедуры и общезначимую систематику исторического познания⁷. В глазах Дильтея понятие «историчность», тесно связанное с консервативным и идеалистическим пониманием истории, с одной стороны, как онтологизированное понятие, выражающее сущность человеческого духа, затрудняло критическую рефлексию разума, ставящую под сомнение фундаментализм предельного обоснования знания, а с другой стороны, - это понятие несло на себе отпечаток сугубой фактичности и индивидуальности, который за-

⁵ Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870. Hrsg. von Clara Misch. 2. Aufl. Stuttgart/Göttingen, 1960. S. 80.

⁶ Ebd.: «Природа нашего духа не обманчива,... Но мы не в состоянии покинуть пределы нашего естества, мы можем лишь постигать его». Ср. Ebd. S. 120.

⁷ Эту амбивалентность методологии Дильтея, конечно же, не нужно понимать как непоследовательность, так как за ней стоит попытка пересмотреть саму структуру человеческого знания, а значит и неизбежное для первопроходца использование заимствованных идеалов правдоподобия. Наконец, эта амбивалентность показательна именно тем, что в ней кроется амбивалентность самой тематики историчности.

труднял достижение общезначимого научного результата. Это отчасти объясняет, почему Дильтей не сразу обратился к термину «историчность» и само это понятие выходит на первый план именно в переписке с Йорком и в ответ на его инициативу. После смерти Йорка и в поздний период Дильтей избегает прямых указаний на «историчность», несмотря на то, что он тщательно разрабатывает концепцию исторического познания и типологию мировоззрений.

В своем самостоятельном обращении к термину «историчность» Дильтей применяет его именно на стороне исторической относительности и обусловленности человеческого существа. В 1886 г. в работе о поэтике он ставит вопрос о том, «как мы преодолеваем трудности, которые лежат грузом на науках о духе, с тем, чтобы вывести общезначимые положения из собственного опыта, который столь ограничен личностно, столь неопределен и вместе с тем неразложим?»⁸ «Мы можем избежать последствий исторической обусловленности всех наших знаний лишь благодаря последовательному проведению этого исторического взгляда». Глубочайшим фактом наук о духе Дильтей считает «историчность душевной жизни, которая выражается в каждой системе культуры, созданной человечеством»⁹. Для Дильтея поэтика выступает моделью разрешения проблемы историчности и общезначимости поэтической техники: «педагогика успешнее, чем этика, эстетика успешнее, чем логика ищут принципы или нормы, которые оказываются в состоянии упорядочить жизнь достаточным образом; они стремятся вывести их из фактов, простирающихся в истории человечества»¹⁰. Там, где Дильтей применяет понятие «историчность» в психологическом смысле, увязывая его с познанием «душевной жизни», оно оказывается для него практически востребованным и не вызывает серьезных возражений.

⁸ См. подробнее L von Renthe-Fink Geschichtlichkeit.

⁹ W. Dilthey Gesammelte Schriften. Bd. 5. Stuttgart, 1957. S. 107.

¹⁰ Ebd. S. 108.

¹¹ Ebd.

Совсем другое отношение к этому понятию складывается у Дильтея в ответ на попытку применить его на стороне исторического анализа, когда историчность в качестве философского основоположения абстрагируется от конкретных жизненных взаимосвязей, а в качестве исходного пункта анализа истории служит непреодолимым препятствием для научного обобщения. Граф Йорк, обсуждая в 1892 г. (в письме Дильтею от 15 декабря [№ 103]) сравнительно-историческую оценку Реформации, данную Дильтеем, утверждает, что «рационализм вообще не обладает понятием исторического», но догматика должна расцениваться как «попытка онтологии более высокой, исторической жизни», будучи «исполненным противоречий воплощением интеллектуальной¹² жизненной борьбы», тогда как догматические понятия, в том числе и «историчность» остаются «сотериологически востребованы», т.е. относятся к теологической историчности Иисуса Христа¹³. Для Дильтея принципиально важной оказывается иная позиция: он отрицает «окостеневшую, <...> и потому превращающую всё в особую фактичность связь» этих понятий «с личностью Иисуса, категорически исключающую всякую другую связь» и вместе с тем он отказывается и от «интеллектуального» в обычном смысле, спекулятивного «понимания догмата». Обобщенное видение религиозности - это результат прежде всего исторического познания. По мнению Дильтея, только освободив христианские догматы от «исторически обоснованного ограничения», можно увидеть в них осознание «сверхчувственной и сверхразумной природы историчности», так как «в своем универсальном смысле они обозначают высшее живое содержание всей истории»¹⁴.

Примененный к самой философии исторический подход делает «самоосознание внутренней жизненной взаимосвязи» и структуру этого самоосознания основоположением систематической философии. Прежде

¹² Как заметил Л. фон Ренте-Финк, Йорк употребляет здесь прилагательное «интеллектуальное» в положительном смысле, в значении «духовное».

¹³ Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg. Halle, 1923. S. 154.

¹⁴ Ebd.S. 158.

чем прийти к значимым результатам философия должна оттолкнуться от «взаимосвязи выявленных науками отношений людей в их собственной жизненной взаимосвязи». Дильтей (в письмах к Йорку в июле 1896 г. [№ 137, 139]), открывает предварительный этап философии, который заключается в «возведении философской личности к современному положению философского сознания посредством истории самого этого сознания. Такая история есть неотъемлемая пропедевтика, так как само-сознание человека исторично»¹⁵. Если отвлечься от своеобразной инверсивное™ предлагаемой Дильтеем схемы рефлексии философии, в которой результат исторического анализа, - как и результат осуществления действительного сознания в таких духовных формах, как естествознание, покорение природы, религиозность и т.д., - оказывается исходным пунктом философского исследования жизненных начал сознания, то мы вновь увидим здесь указанную выше двусторонность его методологической позиции. Дильтей не останавливается на априорных формах познания, а идет за пределы этих форм, выделяя особую сферу истории и человеческой жизни. Характерно, что историчность оказывается соотнесенной именно с этой сферой, а не с некой философией истории, которая кажется Дильтею маловероятной¹⁶.

Еще одним подтверждением этой решающей для Дильтея методологической последовательности оказывается его обращение к традиции

¹⁵ Цит. по: L. von Renthe-Fink. Geschichtlichkeit. Gottingen, 1964, S. 121. Ср. также Briefwechsel, S. 220.

¹⁶ Ответ Йорка в письме 22 августа того же года (№ 140) противоположен ходу рассуждений Дильтея: полученный эмпирическим исследованием исторический материал, т.е. «исторически онтическое [historisch Ontische] должно быть оживлено» историописанием как определенного рода искусством «за счет живительного приведения в движение изучаемого»; задействованный при этом «психологический анализ придает истории достоинство науки». По мнению Йорка «лишь философия истории есть история как наука», в которой «понимание материала происходит априорно в противоположность оптическому характеру материала. Но это не абстрактная априорность. Это усвоение есть в то же самое время растущее отчуждение. Определенный более высокий процесс высвобождения человека из исторического» (Цит. по: L. von Renthe-Fink Geschichtlichkeit. S. 121-122).

пантеистической мистики и те коррективы, которые он делает в изучении исходного пункта религиозного сознания Ф.Эд. Шлейермахера, к работе над биографией которого он возвратился в 1896 г. В последнем письме к Йорку (№ 157) Дильтей раскрывает свою солидарность «в едином высшем пункте <...> со всеми мистическими, всеми историческими <...> философами» в том, что «необходимо исходить из жизни», которую нужно не анализировать, а сопереживать. Дильтей согласен со Шлейермахером в том, что в развитии изучения мира нужно начинать с анализа субъекта во всех его взаимосвязях. Но так как «понимание жизненных форм» у Шлейермахера «не было связано с временем и историей», он не мог сделать следующий столь необходимый шаг ещё «дальше к историческому человеку»¹⁷.

Таким образом, акценты расставленные самим Дильтеем не оставляют сомнений в том, что он пытался концептуально применить идею ограниченного историей внутреннего опыта человека и приблизиться к решению проблемы исторического характера многообразных норм истинного познания, присущих различным культурам и эпохам. Первая половина этого замысла обоснования гуманитарного знания долгое время была наиболее важной для Дильтея. Его дескриптивная психология открывала целую сферу, в которой доступным для исследования становилась диверсивность исторических вариаций и психологических особенностей созидательной способности людей, проявляющейся в истории. Доступность для сознания исторической реальности предваряется, с этой точки зрения непосредственно воспринимаемой и до конца не тематизируемой взаимосвязью жизни человека в конкретном коллективе и конкретной ситуации, т.е. историчностью самой жизни. Поскольку реальность истории как необходимый предмет осмысления дана в качестве тотальности, не поддающейся полной тематизации, постольку идеалистическое понятие историчности оказывается чуждым исследовательской программе Дильтея и его понятию метода.

¹⁷ Цит. по *L. von Renthe-Fink* *Geschichtlichkeit*. S. 123.

Дильтей в согласии с реалистическими установками Э. Гуссерля, выраженными в «Логических исследованиях», утверждал, что идеальная, формально представленная деятельность сознания, постигаемая отдельно от организуемого ею материала, никогда не будет достаточным основанием для раскрытия истины. Историческое значение для Дильтея не просто релятивно по сравнению с истинным значением, утверждаемым единственным образом в операциях сознания, оно ведет свое происхождение из взаимосвязи между целым спектром способностей сознания - коренящихся как в волеии, так и в мышлении, - и реальным миром объектов¹⁸. Для Дильтея решающим оказывается не различие применяемых методов - индивидуализирующего и обобщающего, - а неотъемлемая связь познавательных методик с различными обстоятельствами переживаемого опыта, содержащего в себе самом многообразие значений. Если естественные науки имеют дело с дискретно данными внешними феноменами природы, то эмпирическим материалом наук о духе оказываются внутренне упорядоченные структуры взаимосвязанные с человеческой жизнью.

В своем позднем труде «Построение исторического мира в науках о духе» Дильтей ставит перед собой новую цель продемонстрировать действенность исторического познания. Его интерес смещается с исследования личностного переживания жизни, т.е. с дескриптивной психологии, в сторону изучения жизненного опыта, кристаллизованного в интерсубъективных структурах, - например в языке, - наиболее очевидно опосредованных историей¹⁹. Амбивалентность методологической позиции Дильтея получает при этом свое новое выражение, так как

¹⁸ *J.ABarash* *Martin Heidegger and the Problem of historical meaning*. Dordrecht/Boston/Landcaster, 1988. P. 61.

¹⁹ По мнению М. Эрмата, этому способствует проводимое Дильтеем различие между непосредственным переживанием (*Erlebnis*) и опосредованным жизненным опытом (*Lebenserfahrung*), который становится наиболее доступным материалом гуманитарных наук (*M. Ermarth* *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*. Chicago, 1978).

в сферу научно-гуманитарного познания Дильтей переносит сопоставление «целостной жизненной взаимосвязи» и «взаимодействия познавательных способностей в некоей телеологии взаимосвязи познания»²⁰, - другими словами, «отношение между данным и представленным, как оно обусловлено осуществленными действиями переживания восприятия и суждением»²¹. Понятие «историчности» в своем идеалистическом смысле никак не соответствовало этому замыслу и логике Дильтея, а в качестве фактической стороны жизненных взаимодействий оказывалось за пределами анализа «объективации жизни» и поиска «идеальных единств как носителей жизненного опыта». В следствие этого Дильтей не использует в итоговом для себя труде термин «историчность», отдавая предпочтение понятиям «жизненности» и «внутренней духовности».

В центре внимания Дильтея оказывается не историчность «отдельного человека» и не история взаимодействия людей, ограниченная их совместными целями, а человек как «историческое существо», представляющий «в своем индивидуальном, основывающемся на себе самом здесь-бытии» подчиненной стороной взаимодействия культурных систем и общностей²². «Я вплоть до неисследуемых далее глубин моей самости есть историческое (historisches) существо», так как условием возможности исторической науки вообще выступает требование «чтобы тот, кто исследует историю, был тем же самым человеком, кто осуществляет эту историю»²³.

Однозначность такого результата в исследовании темы историчности у Дильтея может быть серьезно поколеблена, если мы попробуем связать вопрос возможной тематизации историчности *per se* с вопросом о предпринятом Дильтеем решающем методологическом «шаге» в осмыслении гуманитарного знания. В этом случае Дильтей оказывается удивительным образом близок к тем философским дискуссиям и

²⁰ W.Dilthey Gesammelte Schriften. Bd. 7. Stuttgart, 1961. S. 122.

²¹ Ebd S. 124.

²² Ebd S. 134

²³ Ebd. S. 278f, cp. S. 290f.

проблематическим нюансам, которые стали сопровождать понятие историчности в последующих философских проектах феноменологии, фундаментальной онтологии, герменевтики и т.д. Вопрос можно сформулировать так: что именно в осуществленном Дильтеем методологическом «повороте» к общественно-исторической реальности, к целостности человека и его переживания оказалось столь кардинальным и иницирующим, что многие из последующих философских проектов не только не могли игнорировать такое влияние дильтеевской программы, но и оказывались сущностно вовлечены в этот «поворот»?

Подлинным переворотом в отношении к привычному созерцательному характеру философствования послужил тот «скандальный» момент в выступлениях Дильтея против метафизики и в его критике исторического разума, который и в последующем выглядел, по словам одного из радикальных критиков философии, как присущая Дильтею «чудовищная конкретность установки»²⁴. Она заключается в том, что по его убеждению основополагающие предпосылки познания «даны в жизни» и, преодолевая свой гипотетический статус, оказываются «проистекающими из жизни принципами <...>, входящими в науку»²⁵. Скандалом в философии, каковым он оставался и со временем, было не столько восстановление Дильтеем в её особых правах веры субъекта в реальность внешнего мира, как полагал М. Хайдеггер, сколько приоткрытое «по ту сторону» принципов философствования живой и целостной реальности. Говоря точнее, методологический «шаг» Дильтея - это шаг на пути за пределы мысли, а вместе с тем и новый предел, на котором лежит отпечаток прежней «последовательности» философского суждения, прокладывающей от человека к миру связь осмысления и осуществления. Главный момент тематизации историчности как раз состоит в том, - и это объединяет её с интенцией Дильтея, - что-

²⁴ H. Marcuse Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit // H. Marcuse Schriften. Bd 1. Frankfurt a. M., 1978. S. 478.

²⁵ W.Dilthey Gesammelte Schriften. Bd 5. Stuttgart, 1957. S. 136.

бы указать доступ к реальности истории как таковой, одновременно в качестве, и условия жизнедеятельности человека, и её целеполагающего результата.

«Исторические и психологические занятия с целостным человеком, - отмечает Дильтей в предисловии к «Введению в науки о духе», - привели меня к тому, чтобы положить в основу именно такого человека, в разнообразии его сил, <...> и также при объяснении познания и его понятий. <...> Отсюда следует метод: каждое составляющее в настоящий момент абстрактного, научного мышления я отношу к целостности человеческой природы, как её демонстрирует опыт изучения языка и истории, и ищу их взаимосвязь. <...> Не допущение застывшего а priori нашей способности познания, а уже сама история развития, исходящая из тотальности нашей сущности, может ответить на вопросы, которые все мы обращаем к философии»²⁶. Исходя из целостности человеческой природы, предстающей в воле, ощущении и представлении, Дильтей ищет объяснение того образа реальности, который составляют «живое единство личности, внешний мир, индивиды вне нас, их жизнь во времени, их взаимодействие»²⁷. Однако, в самом расширении границ человеческого познания, воплотившимся в реализации проекта гуманитарной психологии и выявлении структуры духовного мира «как комплекса взаимодействий», Дильтей полагает во внутренней связности переживания личности и «объективациях жизни» новый предел в движении к единой реальности истории. Решающий шаг в тематизации историчности как таковой потребовал бы пересмотра самой направленности мысли от субъекта к миру, что было невозможно до тех пор, пока неисчерпанной оставалась перспектива «первого лица»²⁸ в гуманитарном знании, - её феноменологические, онтологические, социальные и герменевтические аспекты.

²⁶ W. Dilthey Gesammelte Schriften. Bd 1. Stuttgart, 1959. S. XVIII.

²⁷ В. Дильтей Собрание сочинений. Т. 1. М, 2000. С. 274.

²⁸ НС Плотников Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М, 2000. С. 44.

«Когда-то стремились понять жизнь исходя из понимания мира, однако есть только один путь - от объяснения жизни к миру. <...> Мы не привносим смысл из мира в жизнь. Мы открыты возможности того, что смысл и значение возникают сначала в человеке и его истории. Но не в одном отдельном человеке, а в историческом человеке»²⁹. Такого рода «слабая версия» первоначального кардинального выхода за пределы метафизической мысли позволила в последующем находить у Дильтея родство, как с феноменологией и онтологической версией герменевтики, так и с историческим материализмом.

Единый взгляд, который открывается на последильтеевскую философию с точки зрения тематизации историчности *in potencia*, состоит в том, что наибольшее влияние оказали не сами по себе результаты, к которым пришел Дильтей, но его методологическая установка, оправдывающая существование самостоятельной сферы (а вместе с ней особой модальности) гуманитарного знания, предвещающей строго научное исследование готовых фактов, и амбивалентность этой методологической позиции. Наконец, целый ряд попыток ответить на вызов Дильтея и проследовать по его пути дальше, - за пределы мысли к самой реальности, - обернулся в строгом смысле слова списком неудач, как бы значительны не были достижения Гуссерля, «школы Дильтея», Хайдеггера, современной герменевтики, аналитической философии или трансцендентальной прагматики.

В качестве примера можно процитировать Гуссерля, который в письме к Г. Мишу в 1930 г. уточнил свое отношение с Дильтеем: «завершенный Дильтей спорит со становящимся Гуссерлем», который «в конечном счете обрел подлинную и конкретную субъективность в целостной полноте её бытия и жизни, универсально совершающуюся в ней, а не чисто теоретически совершающуюся жизнь: абсолютную субъективность в её исторической соотнесенности (*in inhreger*

²⁹ W. Dilthey Gesammelte Schriften. Bd. 7. Stuttgart, 1961. S. 291.

Historizitat)»³⁰. О том, каким образом Гуссерль перенимает эстафету от Дильтея, свидетельствует следующее признание: «если мне остается еще несколько хороших лет <...>, тогда, я думаю, обнаружится, что этот «аисторичный Гуссерль» должен был соблюдать лишь временную дистанцию по отношению к истории (которую он тем не менее постоянно не выпускал из поля зрения), а именно для того, чтобы иметь возможность продвинуться в <развитии> метода так далеко, что это позволит ставить перед ней научные вопросы»³¹.

Показательно, что обновленное понятие историчности вышло из феноменологической школы: «если Шелер, стараясь согласовать недиалектическое учение феноменологии о сущности с фактом изменчивой истории, понимал под историчностью сущностно социальную и политическую историю, то у Хайдеггера историчность есть способ свершения в основе бытия, который философия должна отыскивать в человеке. Только из этой первоначальной историчности история должна приобретать смысл темы истории как науки (Historia)»³². Главный упрек, который делает М. Хоркхаймер Хайдеггеру состоит в том, что с философией нельзя обращаться независимо от критериев эмпирического исследования. «Здесь-бытие неразрывно связано с внешней историей и его анализ не может обнаружить оснований, которые как таковые действуют в нем самом, независимо от какого бы ни было внешнего определения. Действительная история с ее разнообразными, охватывающими индивиды структурами, не есть тогда, - как это соответствовало бы философии экзистенциализма, - всего лишь производное, вторичное, объективированное. Этим учение о бытии в человеке, так же как и всякая философская антропология превращается

³⁰ A.Diemer Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phanomenologie. Meisenheim, 1956. S. 393f. Oeo ii: L von Renthe-Fink Geschichtlichkeit. S. 130.

³¹ Ebd.

³² M.Horkheimer Geschichte und Psychologie // M. Horkheimer Gesammelte Schriften. Hrsg. von A. Schmidt und G. Schmidt-Noerr. Bd. 3. Frankfurt a. M., 1988. S. 49.

<...> в психологию живущих в определенную историческую эпоху людей»³³.

В свою очередь, критика Т.В. Адорно идеалистического характера учения Хайдеггера об историчности делает очевидным как раз то, что проект фундаментальной онтологии не справляется с «проблемой исторической (historischen) контингентности». Можно в одном отдельном событии распознать моменты той «жизненности», которая выступит «общепринятым обозначением структуры (allgemeine Strukturbestimmung)» способа бытия исторической жизни. Однако останется обширная область «фактичности», которая оказывается при этом упущенной. В стремлении совладать с «недосягаемостью эмпирического» фундаментальная онтология действует по схеме, в которой моменты, неразстворимые в определениях мысли и «остановленные в их чистом «здесь», переходят в общезначимые понятия и получают «онтологический статус». Но, в конечном счете, «набросок» бытия всякий раз утверждает приоритет в отношении подвластной ему фактичности»³⁴.

Эти, и подобные им, многочисленные примеры, оставшиеся за рамками данного сообщения, свидетельствуют о том, насколько симптоматичными для философии выступали, с одной стороны, невозможность просто следовать путем Дильтея, а с другой стороны, необходимость идти этим невозможным путем. Можно ли сегодня пойти дальше Дильтея в постановке вопроса об историчности, а значит в отношении самой реальности истории и человека? Переосмысление всего строя гуманитарного знания, которое предпринял Дильтей, содержит в себе, по-видимому, залог положительного ответа на этот вопрос. Тематизация историчности обнаруживает свой универсальный характер, когда становится ясным, что историчность и есть

³³ Ebd. S. 50.

³⁴ Th. W.Adorno Die Idee der Naturgeschichte. // Th. W.Adorno Gesammelte Schriften. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Bd. 1. Frankfurt a. M., 1973. S. 350-353.

тематизация сама по себе, до всякого конкретного предмета тематизации. Тогда амбивалентность структуры тематизации историчности вплотную приблизит нас к новому измерению человеческого знания, которое было с такой силой утверждено парадоксальным методологическим выбором Вильгельма Дильтея.

Дескриптивная психология: пролегомены к анализу теоретического содержания и общее эпистемологическое затруднение

В.А. Куренной

В НАСТОЯЩЕМ докладе¹ будет затронута тема дескриптивной психологии, которая стоит в центре целого ряда философских концепций XIX - начала XX вв. Поскольку настоящая конференция посвящена Вильгельму Дильтею, специальное внимание здесь будет уделено одному из ключевых эпизодов в судьбе этой дисциплины, связанному с выходом в свет его «Идей к описательной и расчленяющей психологии» (1894) и той критикой, которую вызвала эта работа со стороны «ассоциативных психологов» в лице Германа Эббингауза.

На этом примере я попытаюсь выделить основное теоретическое затруднение дескриптивной психологии, ее основную эпистемическую проблему, которая так или иначе обнаруживается и в других ее разновидностях. Этой теме - в качестве вводной части - будет предпослан ряд методологических замечаний относительно рассмотрения

¹ Публикуемый текст представляет собой несколько расширенную во второй своей части версию доклада, прочитанного на конференции «Вильгельм Дильтей и философская культура современности» (Российский государственный гуманитарный университет, 4-5. X. 2001). Доклад продолжает тему дескриптивной психологии, рассматривавшуюся автором на конференции «Феноменология сегодня» (Институт философии Российской академии наук, 18-20. III. 2000) в докладе «Идея дескриптивной психологии».

этой проблемы в целом, а также затронут ряд тем, которые хотя и лежат в несколько иной плоскости и относятся, скорее, к области социологии знания, но которые необходимо учитывать при анализе собственно теоретических аспектов. Эти замечания будут иметь характер пролегомен к вопросам теоретического и эпистемологического плана. К этому же типу вопросов относится и попытка сформулировать ряд положений относительно актуальности данной темы в современном отечественном контексте (к чему обязывает тема конференции). При рассмотрении некоторых этих вопросов я постараюсь адресоваться к позиции Дильтея, которую нельзя не учитывать в связи с некоторыми из затрагиваемых при этом вопросов.

Когда говорится о дескриптивной психологии, то подразумевается достаточно широкий ряд идей и концепций, сформулированных различными мыслителями, в числе которых можно назвать Франца Brentano и его учеников, таких как Карл Штумпф и Эдмунд Гуссерль (на определенном этапе развития своего философско-феноменологического проекта), Дильтея, Теодора Липпса, Александра Pfендера и других. При ближайшем рассмотрении, однако, обнаруживается, что концепции этих мыслителей, которые мы сегодня относим, скорее, к философии или «философской психологии», довольно значительно отличаются друг от друга - как по общему видению предмета, так и в методическом отношении. Это обстоятельство в большей степени побуждает размышляющего над этими темами исследователя - если он стремится избежать поверхностных и сомнительных обобщений - скорее к тому, чтобы ограничиться методикой имманентной интерпретации наследия одного мыслителя, чем к общим темам. Однако - и здесь я, пожалуй, найду поддержку в лице именно Дильтея - понимание единичного «комплекса воздействий», который раскрывается, например, в ходе имманентной интерпретации наследия одного мыслителя, всегда предполагает обращение к более обширному целому - телеологической взаимосвязи объемлющей его «системы культуры», ограниченной своим горизонтом времени, однако также включенной в целостное, но все еще незавершенное движение человеческого духа, равно как и расши-

рение понимания этого целого требует постоянного и все более углубляющегося понимания единичного «комплекса воздействий». В рамках такого общего течения философско-психологической мысли, каковым является дескриптивная психология, также представляется возможным выделить некоторую объемлющую все ее разновидности «телеологическую взаимосвязь», отвлекаясь от тех различий, которые - еще раз подчеркну это обстоятельство - являются чрезвычайно глубокими, как в понимании предмета дескриптивной психологии, так и в понимании ее метода отдельными мыслителями. Это не отменяет, однако, того удивительного взаимопонимания, которое парадоксальным образом обнаруживается вопреки, казалось бы, непримиримым теоретическим разногласиям и даже острой взаимной критике.

Почему, однако, эта ситуация с дескриптивной психологией представляется интересной для настоящего времени? Во-первых, можно вполне согласиться с К. Захсом-Хомбахом, который, используя термин Ясперса, называет девятнадцатый век «осевым временем» во взаимоотношениях между философией и психологией, когда сложились основные проблемы и модели, которыми пользуется современная когнитивная наука². В этом отношении дескриптивная психология как область, которую разрабатывали ряд крупнейших философов своего времени, представляет собой замечательный сюжет с точки зрения как истории науки, так и ряда современных философских проблем психологии. С другой стороны, дескриптивная психология - если рассматривать ее в перспективе послегегелевского системного кризиса философии - представляет собой одну из попыток философии обрести новую сферу приложения своих сил. Однако в сравнении с такими проектами, как теория познания, философия науки, феноменология или философская герменевтика, судьба этого проекта намного более драматична. Скорее его можно назвать неудавшимся проектом. В то же время

² К. Sachs-Hombach Philosophische Psychologie im 19- Jahrhundert: Entstehung und Problemgeschichte. Freiburg/München, 1993- S. 25.

уход со сцены «дескриптивной психологии», которая оказалась в сфере критики, как философов, объявивших в конце концов войну «психологизму», так и эмансипирующихся от философии экспериментальных психологов, обернулся рядом глубоких трансформаций, приведших к тому, что эта область оказалась колонизирована главным образом психоаналитическим дискурсом - «второй волной психологизма» (как назвал этот процесс Одо Марквард). Причины этой неудачи «дескриптивной психологии», равно как и генеалогия сложившегося положения дел представляются мне чрезвычайно поучительными с точки зрения становления философских направлений XX в., равно как и в плане анализа развития современной науки. Наконец, ситуация с дескриптивной психологией, поскольку именно в этой области происходили чрезвычайно ожесточенные дискуссии в конце XIX-го - начале XX-го столетия, представляет интерес для рассмотрения еще и с другой точки зрения, а именно как особая коммуникативная ситуация, сложившаяся в рамках, которые являются во многом уникальными для европейского философского дискурса. Я имею в виду ту особую коммуникативную среду, которую представлял немецкий университет от реформы Вильгельма фон Гумбольдта до начала 30-х гг. Здесь я не буду останавливаться на особенностях тех правил философской языковой игры, которые были заданы для философии в рамках этого института, однако, как я хотел бы еще раз подчеркнуть, они представляются мне единственными в своем роде. Эти правила предполагали совершенно особый тип отношений между философией и отдельными науками, а также между философией и образовательным институтом (университетом) - причем на уровне санкционированной властью институциональной идеологии немецкого Гумбольдт-университета. Анализ этой ситуации в настоящее время, на мой взгляд, чрезвычайно поучителен именно в отечественном, российском контексте. Основание для этого видится мне в ограниченном, но, тем не менее, значительном структурном сходстве между положением академической философии в постсоветском пространстве и немецкой университетской философией после «краха системы Гегеля»: и здесь, и там существовала

философская система, претендующая на роль предельного интегративного знания и благословленная политической властью. Когда такая система лишается привилегированного положения - как политического, так и гносеологического, философии приходится заново отстраивать свои отношения с отдельными науками, с религией, с общественными и политическими институтами. И здесь - равно как и в ситуации чрезвычайно длительного послегегелевского кризиса - возникают новые философские и квази-философские дисциплины: в нашей ситуации это, как известно, «культурология» или вдруг бурно расцветшая «философия образования». Поскольку же сова Минервы лучше видит в сумерках, то и процессы, происходившие в немецкой академической философии со второй трети XIX-го столетия до начала XX-го представляются мне удачным материалом для экспликации тех механизмов, которым подчинено функционирование институционализированных форм философской практики. И здесь я приведу слова Дильтея, которые, как мне кажется, обнаруживают значимость анализа этой достаточно далекой от нас исторической ситуации:

«Очевидный смысл истории должен разыскиваться в первую очередь в том, что всегда наличествует, всегда возвращается в структурных отношениях, в комплексах воздействия, в формировании ценностей и целей в них, во внутреннем порядке, в котором они находятся друг к другу, - начиная со структуры единичной жизни вплоть до последнего всеобъемлющего единства. Таков смысл, который всегда и везде имеет история, который основывается на структуре единичного существования и который раскрывается из объективации жизни в структуре сложных комплексов воздействий»¹.

Ракурс рассмотрения проблемы дескриптивной психологии, а именно ограничение ее пространством «университетской философии», то

¹ W. Dilthey Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. // W. Dilthey Gesammelte Schriften. Bd. VII. Stuttgart/Göttingen, 1992. S. 172. (Далее указывается как GS, VII.)

есть институционализированной формой философии, я хотел бы уточнить в одном важном отношении, которое, будучи тематизировано в терминах самого Дильтея, представляет собой вопрос о «функциях философии в телеологической связи общества»⁴. Настаивая на тесной взаимосвязи между дискуссиями в немецкой университетской философии и институциональным пространством этих дискуссий (Гумбольдт-университетом), я тем самым ставлю под вопрос одно принципиальное положение Дильтея, которое нельзя молчаливо обойти:

«Из всех целевых взаимосвязей философия и искусство в наименьшей степени связывает индивидов, ибо функции, выполняемые художником или философом, не обусловлены никаким строем жизни: их сфера - сфера высшей свободы духа. Если принадлежность философа к организациям университета и академии и увеличивает его заслуги перед обществом, его жизненным элементом все же остается свобода его мышления; она никогда не должна быть ограничена; от нее зависит не только его философский характер, но и доверие к его безусловной правдивости, т. е. его влияние»⁵.

Задержимся на этом высказывании, чтобы отметить одну характерную особенность, которая отличает многие, на первый взгляд, чисто философские положения в рамках немецкой университетской философии того периода времени, о котором идет речь. С одной стороны, Дильтей утверждает здесь преимущественную независимость философии от организационных форм ее существования, приравнивая ее в этом отношении к искусству. Однако же, с другой стороны, здесь проговаривается не что иное, как один из программных элементов идеологии Гумбольдт-университета, а именно академическая свобода науки и, в первую очередь, философии, которую государство и общество должны им предоставить, коль скоро они обладают дальновидно-

стью, выходящей за пределы сиюминутного интереса. Это замечание⁶ служит введением в одно важное обстоятельство, которое нельзя не учитывать, говоря о «философских основаниях дескриптивной психологии». Нельзя постольку, поскольку речь идет не о доктрине, в жилах которой, говоря словами Дильтея, течет «разжиженный сок познающего субъекта», но о программе, которая была вызвана к жизни в очень сложный для философии момент истории, - сложный не только в концептуальном, но и в институциональном аспекте. Однако же я возвращусь к теоретической стороне поставленного вопроса, а именно о том, насколько правомерно связывать возникновение дескриптивной психологии с функциями философии в определенных институциональных рамках вопреки неоднократно повторяющимся заявлениям Дильтея, о том, что философия - это одна из наиболее свободных от институциональных и организационных форм система культуры. Повод для того, чтобы усомниться в безусловности этого положения, можно обнаружить, однако, в том случае, если мы сразу перейдем к тому предельному аргументу, который лежит в его основании. Дело в том, что согласно Дильтею, философия не ограничивается своими связанными с институтами функциями в той мере, в какой она возникает как следствие особой закономерности душевной или психической взаимосвязи индивида, рассматриваемого монадически. Для того, чтобы со всей определенностью подчеркнуть это обстоятельство, он использует модель робинзонады:

«Если представить себе индивидуум, совершенно изолированный и притом совершенно не стесненный конечностью отдельной жизни во времени, то в нем понимание действительности, переживание

⁴ В. Дильтей Сущность философии. М, 2001. С. 52.

⁵ В. Дильтей Сущность философии. С. 139.

⁶ Которое, позволю себе это сравнение, очень близко тому, что Фуко называет особенностью «высказывания» в рамках определенного дискурсивного пространства, а именно то, что выражение имеет здесь не только некоторый прямой референциальный смысл, но и косвенным образом указывает на другой (в данном случае институционально-программный) ряд высказываний.

ценностей и осуществление благ будет происходить в согласии с правилами жизни; неминуемо должно будет возникнуть в нем уразумение своих действий, которое завершится лишь посредством общезначимого знания о них. <_> Философия заложена в структуре человека; каждый человек, какую бы позицию он ни занимал, стремится приблизиться к ней, и всякое человеческое действие имеет тенденцию достигнуть философского осмысления».

Это стремление к общезначимому знанию в понятиях, которое отличает философию от других форм мирозерцания, таких как религия или искусство, в свою очередь, *биологически* вытекает из энергетической динамики инстинктивной и эмоциональной жизни человека. В инстинкте (Trieб) и чувстве, говорит он, заключено «средоточие нашей душевной структуры; ими приводятся в движение все глубины нашего существа. Мы ищем такого состояния нашего жизненного ощущения, которое каким-либо образом заставило бы молчать наши желания». В первом «Очерке основоположения наук о духе» Дильтей определяет функцию философии - функцию высшего «самоосмысления» - таким вот образом:

«Повсюду жизнь ведет к рефлексии того, что жизнь обнаруживает в себе, рефлексия ведет к сомнению, и если жизнь должна утверждать себя в противоположность этому сомнению, то мышление может закончиться только значимым знанием.

На этом покоится влияние мышления во всяком действии жизни. Постоянно сдерживая натиск живого чувства и гениальной интуиции, победоносно утверждается это влияние. Возникает же оно из внутренней необходимости обрести нечто твердое в беспокойной смене чувственных восприятий, страстей и чувств, - обрести то, что делает возможным постоянный и единый образ жизни.

⁷ В.Дильтей Сущность философии. С. 69-70.

* В.Дильтей Сущность философии. С. 67.

Эта работа совершается в форме научного размышления. Но конечная функция философии состоит в том, чтобы объединяя, обобщая и обосновывая завершить это научное осмысление жизни».

Здесь, как мне кажется, с достаточной отчетливостью указана та общая модель образа жизни, что имеет перед собой Дильтей, и которая опирается как раз на определенное энергетически-биологическое представление о динамике «жизни», а именно ее стремление к единообразию и постоянству, из которого и вытекает стремление к той «общезначимости», образующее, согласно Дильтею, регулятивный, в Кантовом смысле, принцип философии. Полагаю, сказанного достаточно, чтобы не останавливаясь на развернутой критике самой этой модели, вернуться к нашему тезису о тесной связи функций философии и ее организационных, институциональных, форм, выполняющих определенную функцию в «телеологической связи общества». Эта функция, говоря словами Дильтея, заключается в том, чтобы «сохранить обоснованность, связность и цель знания», а ее форма - это университеты, развившиеся в XVIII-м веке в организации «совместного научного труда, на почве которого учителя объединялись между собой, и с учениками»¹⁰. Можно вспомнить, что центральная проблема, которую решает Дильтей, заключается в обосновании так называемых наук о духе. Проблема, которая сама по себе могла возникнуть как минимум при условии наличия самих «наук о духе». А это означает, что сама эта проблема необычайно нова для его времени. Выделение «наук о духе» происходит только к середине XIX-го столетия, и их генеалогия и систематические основания являются отдельной темой. Здесь можно отметить только, что их возникновение является также одним из следствий послегегелевского кризиса философии¹¹.

⁹ GS, VII, 6.

¹⁰ В.Дильтей Сущность философии. С. 53.

¹¹ По-видимому, первое терминологическое размежевание «наук о природе» и «наук о духе» в немецкой литературе была произведена в 1847 году Эдуардом

Эти предварительные замечания, позволяют теперь сказать кое-что о важнейшей составляющей дискуссий о судьбе дескриптивной психологии, а именно о том, что, говоря о ее «теоретических проблемах», мы не можем, ссылаясь на Дильтея, упускать из вида институциональный фон этой дискуссии. И здесь также следует различать несколько уровней этой проблемы. Один из них (и я отсылаю здесь к работе проф. Родди, в которой он, помимо прочего, разбирает и этот пласт дискуссии между Дильтеем и Эббингаузом¹²) является уровнем личных отношений, кадровой факультетской политики (в данном случае - Берлинского университета). И этот уровень отношений очень важен. Здесь можно вспомнить - в порядке сравнения - о некоторых моментах карьеры Гуссерля, например, о его «интимной войне» с другими профессорами Геттингенского университета (экспериментальными психологами), отклонившим в 1903 году предложение министерства (сделанного также не без влияния Дильтея) о предоставлении ему кафедры ординарного

Калиничем и выглядит это следующим образом: «Слово философия употребляется в двояком смысле. Отчасти под ним понимаются науки, которые - в отличие от наук о природе и математических наук - не направлены на нечто чувственное или воспринимаемое посредством чувств, но на внутреннее [*Innere*] человека, на мир духа. Если слово философия используется в этом смысле, то оно охватывает известные науки, как-то: учение о душе, учение о мышлении, учение об искусстве [*Kunstlehre*], учение о нравственности, учение о праве и учение о религии. Эти науки также называются философскими науками. В противоположность наукам о природе их можно назвать также науками о духе. Однако же слово философия употребляется еще и в другом смысле. Под ним понимается так называемая спекулятивная философия» (*E. Calinich Philosophische Propädeutik für Gymnasien*. 1847. S. 1 [цит. по: *K.C. Kohnke Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt a. M., 1986. S. 86]). Поэтому не совсем верной является распространенная точка зрения, связывающая появление специфической тематики «наук о духе» в немецкой философской среде с выходом немецкого перевода «Логики» Милля, в котором термин «moral sciences» был передан как «Geisteswissenschaften».

¹² *F. Rodi Die Ebbinghaus-Dilthey-Kontroverse. Biographischer Hintergrund und sachlicher Ertrag // Ebbinghaus-Studien. Hrsg. von W. Traxel. 2. Passau, 1987. S. 145-154.*

профессора на том основании, что работа Гуссерля не имеет «научной ценности». Однако намного более существенным мне представляется другой срез этой проблемы, а именно конфликт психологии и философии, неизбежно нараставший по мере того, как психология начала осознавать себя как отдельная наука, независимая от философии, а именно как опытная экспериментальная наука. Психологизм (термин, введенный Бенно Эрдманном и поначалу не имевший того негативно-критического смысла, который философы стали связывать с ним после «Пролегомен к чистой логике» Гуссерля) не представлял собой никакой проблемы до тех пор, пока психологи не стали отдавать себе отчет в том, что их наука является наукой самостоятельной, а значит и требующей самостоятельных институтов. Это напряжение, возникшее между психологией и философией, стало нарастать уже к концу XIX-го столетия, однако в явном, лишенном своей теоретической драпировки виде выплеснулось лишь в 1912 году в инциденте, который называется «спор о кафедрах» и который в последнее время - как и проблема «психологизма» в целом - стал предметом пристального внимания исследователей, работающих в рамках достаточно разных методических подходов¹³. Этот институциональный фон дискуссии между ветвями когда-то единой философии, дифференцирующейся на собственно «чистую» философию и теперь уже самостоятельную (экспериментальную) психологию, во многом и определил судьбу проектов, которые можно объединить под рубрикой «дескриптивная психология». С одной стороны, психологи, радикально нацеленные на построение своей науки по образцу естествознания, отвернулись от дескриптивной психологии в силу ее слишком «философской» природы. Философы же, на институциональном уровне испытывавшие последствия опасного сближения с

¹³ См., например, практически одновременно вышедшие работы Маттиаса Рата «Спор о психологизме в немецкой философии» (*M. Rath Der Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie. Freiburg/München, 1994*) и Мартина Куша «Психологизм» (*It. Kusch Psychologism. A case study in the sociology of philosophical knowledge. London/New York, 1995*).

психологией, были вовлечены во все более последовательное искоренение «психологизма», нашедшее свое образцовое выражение в развитии феноменологии Гуссерля, а затем, в еще более радикальном виде - у Хайдеггера (в эту общую тенденцию, инициированную Фреге, входит также и аналитическая философия языка). В связи с позицией Гуссерля можно ожидать, однако, вопроса о том, не является ли сам термин «дескриптивная психология», используемый Гуссерлем на ранней стадии развития феноменологии, простым недоразумением, и не распространяется ли сама его критика психологизма на любые разновидности психологии, включая и описательную психологию. Однако можно показать, опираясь на работы самого Гуссерля, что опасность психологизма увязывается им, по существу, именно с естественнонаучным направлением в психологии. Я процитирую слова Гуссерля из «Пролегомен», которые ясно обнаруживают характер этой опасности:

«Ничтожные, с точки зрения целого, начинания, лишь бы они были бесспорны, оказываются <...> всегда основой могущественного прогресса. Это настроение, правда, проявляется теперь всюду в философии; но, как мне пришлось увидеть, в ложном направлении, а именно так, что наибольшая научная энергия направлена на психологию - на психологию как объясняющую естественную науку, в которой философия задействована не более и не иначе, чем в наука о физических явлениях»¹⁴.

Гуссерль высказывает здесь мысль, которая затем нашла свое продолжение в статье «Философия как строгая наука», а именно, что «научная философия» имеет в настоящее время низкий научный уровень (позднее, в упомянутой статье, он скажет, что философия еще вовсе не является наукой), и, пытаясь восполнить этот недостаток, стремится двигаться по образцу «точных», то есть естественных наук. Исключе-

¹⁴ Э. Гуссерль Логические исследования. Т. 1. Пролегомены к чистой логике ЦЭ. Гуссерль Философия как строгая наука Новочеркасск, 1994 С 325 (прим. 1 к § 57).

нием из этой ложной ориентации философии является (согласно первому изданию «Пролегомен») та дисциплина, которую он называет «описательной феноменологией внутреннего опыта», то есть «дескриптивная психология». В «Философии как строгой науке» Гуссерль находит и более подходящее наименование для названной ложной ориентации в философии - это «натурализм».

Таким образом, под «психологией», которая полагается в основание философских дисциплин и инициирует тем самым психологизм как самопротиворечивое редукционистское предприятие, понимается или, вернее, подразумевается в своем пределе далеко не всякая психология, но психология вполне определенного типа: объясняющая естественная наука. Именно это противопоставление и является базовым для любой разновидности дескриптивной психологии. Поэтому, например, целью критики Гуссерля является, в конечном итоге, не всякая психология, но именно та, которая в своем пределе может быть сведена по своей методологии и эпистемологии к естественнонаучному исследованию психики. В пользу именно такого понимания проблемы психологизма говорит также следующее обстоятельство. Если проанализировать генезис становления феноменологического движения, то обнаружится одно удивительное обстоятельство: проект феноменологии Гуссерля был с энтузиазмом воспринят в среде наиболее последовательных психологистов, а именно среди мюнхенских феноменологов¹⁵. В «Пролегоменах» Гуссерль хотя и называет главу этого направления - Теодора Липпса - одним из наиболее радикальных представителей

¹⁵ Согласно примечательным статистическим данным в упомянутой работе Куша (M. Kusch *Psychologism*. P. 97) по употреблению наименования «психологист» (на основании работ 139 авторов) Гуссерль называется психологистом 21 раз, на втором месте Т. Липпс (20 раз), затем Дж. Ст. Милль (13), Э. Мах (12), Г. Хейманс (11), А. Майнонг и В. Вундт (10), Ф. Э. Бенеке, Ф. Brentano, X. Корнеллус, Хр. Зигварт (9), Кант, Б. Эрмманн, Юм (8) и т. д. по нисходящей. Даже Фриз, которого В. Виндельбанд в своей истории философии причислял к главным психологистам, назван психологистом только 5 раз.

психологизма», однако направляет острие своей критики главным образом на другие фигуры. Впоследствии же Гуссерль неоднократно подчеркивал важный характер разработок Липпса для феноменологической психологии.

Аналогичное противопоставление в ясной форме можно найти у позднего Brentano в его членении психологии на две дисциплины: «психогнозию» (или дескриптивную, или «точную», или «чистую» психологию) и «генетическую психологию», задача которой состоит в том, чтобы «познакомить нас с теми условиями, при наличии которых обнаруживаются отдельные явления», из чего следует, что «генетическая психология никогда не может разрешить свою задачу полностью и в собственном смысле без привлечения химико-физических процессов и выявления анатомических структур»¹⁶. При этом «главная ценность психогнозии состоит в том, что она закладывает фундамент для генетической психологии»¹⁸.

В отчетливой форме сходное противопоставление обнаруживается и у Дильтея в его «Идеях к описательной и расчленяющей психологии». Здесь оно, как известно, получает форму дилеммы между «объясняющей» психологией, оперирующей гипотетическими конструкциями, и «описательной» и «расчленяющей» (анализирующей) психологией. Тогда как метод объясняющей науки находит свое успешное применение в области природы, он, согласно Дильтею, является несостоятельным в области психологии: «Природу мы объясняем [*erklären*], душевную жизнь мы понимаем (*verstehen*) Это радикальное различие

¹⁶ Применительно к Липпсу в «Пролегоменах» говорится, что у него «психологизм представлен так оригинально и последовательно, так чужд всяких компромиссов, так глубоко проведен через все разветвления дисциплины, как мы этого не видели со времен Бенеке» (Э. Гуссерль Логические исследования. С. 272).

¹⁷ F. Brentano Deskriptive Psychologic Aus dem Nachlaß herausgegeben und eingeleitet von R. M. Chisholm und W. Baumgartner. Hamburg, 1982. S. 1-2.

¹⁸ F. Brentano Deskriptive Psychologic S. 76.

¹⁹ В. Дильтей Описательная психология. М., 1924. С. 8 (перевод уточнен).

определяется следующим эпистемическим обстоятельством. Согласно точке зрения Дильтея, которая является фактически общераспространенной для теории науки того времени, всякая объясняющая (естественнонаучная) дисциплина исходит из некоторого набора явлений, данных изначально - в соответствии с анализом Юма - как совокупность сосуществований и последовательностей. Эту совокупность наука упорядочивает с помощью каузальных отношений, гипотетически вводя связь между ее элементами. По мере наращивания верифицирующего материала из ряда конкурирующих гипотез одна достигает большей степени достоверности, чем все другие, что, однако, принципиально не изменяет саму степень этой достоверности, которая остается несопоставимой - в силу индуктивного характера обоснования гипотез, - например, с аподиктическим характером математического вывода. Дильтей считает, что этот подход неприемлем для психологии, поскольку характер исходной данности является в ней совершенно отличным от естествознания:

«В познании природы связанные комплексы устанавливаются благодаря образованию гипотез, в психологии же именно связанные комплексы первоначальны и постоянно даны в переживании: жизнь существует везде лишь в виде связанного комплекса. Таким образом, психология не нуждается ни в каких подставляемых понятиях, добытых путем заключений, для того, чтобы установить причинную связь между главными группами душевных фактов»²⁰.

Тем самым общая позиция Дильтея применительно к сфере психологии характеризуется как антиконструктивистская и антиатомистическая. За пределами нашего внимания остается здесь достаточно сложная интерпретаторская проблема того, каким образом и в каких пределах в сфере собственно научного познания происходит, согласно Дильтею, экспликация и фиксация психических элементов, выделя-

²⁰ В. Дильтей Описательная психология. С. 9.

емых из первично нерасчлененной и целостной взаимосвязи психического переживания. В контексте первоначальной постановки вопроса об общем эпистемическом затруднении дескриптивной психологии на примере позиции Дильтея можно, однако, двигаясь от противного, попытаться выделить сперва основное эпистемологическое преимущество, акцент на которое обнаруживается у всех представителей этого направления. Это преимущество заключается в том, что в области, подлежащей психической дескрипции, нам непосредственно даны связи (или элементы), которые, напротив, приходится вводить гипотетическим образом в области «внешнего», «трансцендентного» и т. д. восприятия, входящего в компетенцию естествознания. В силу этого область психической дескрипции имеет привилегированный эпистемологический статус, хотя сама эта привилегированность трактуется по-разному у разных представителей дескриптивной психологии. В частности, у Дильтея она выражается в том, что в области психического переживания нам непосредственно дана внутренняя связь между явлениями психической действительности:

«Один и тот же предмет, например колокол, является твердым, имеющим окраску бронзы и способен при ударе издавать целую гамму звуков; таким образом, каждое его свойство занимает не-которое место в системе чувственного постижения. Внутренняя взаимосвязь этих свойств не дана нам. В переживании же я наличествую сам для себя как взаимосвязь» (GS, VII, 160)²¹.

²¹ Здесь цитируется поздняя работа Дильтея, чтобы показать, что его позиция не претерпела в данном случае существенного изменения в сравнении «Идеями к описательной и расчленяющей психологии». Ср. в этой более ранней работе: «методическое преимущество психологии в том, что душевная связь дана ей непосредственно, в виде переживаемой действительности. Переживание связи лежит в основе всякого постижения фактов духовного, исторического и общественного порядка в более или менее выясненном, расчлененном и исследованном виде» (*В. Дильтей* Описательная психология. С. 17).

Это положение указывает на одну особенность дескриптивной психологии, а именно, на ее более или менее явно выраженное полемическое отношение к Кантовой критике «рациональной психологии». Здесь, правда, не происходит восстановления рациональной психологии в ее метафизическом понимании²², но, все же, тем или иным образом отклоняется положение Канта о том, что область внутреннего восприятия (как область познания явлений, упорядоченных во времени) не отличается в отношении эпистемической достоверности результатов описания от области внешнего восприятия (как области познания явлений, упорядоченных во времени и пространстве)²³. Таким образом, основной проблемой дескриптивной психологии становится эпистемическое обоснование особого статуса результатов психологической дескрипции, что требовало, в частности, особое положение дескриптивной психологии в системе наук (ее фундирующий характер по отношению ко всем прочим наукам о духе, к теории познания и т. д.). Разрешение этой проблемы предполагало выработку как особого понятия о предмете такого рода познания, так и соответствующие методологии²⁴. «Идеи к описательной и расчленяющей психологии» Дильтея как раз и представляли собой одну из публичных попыток обосновать эпистемически-привилегированный статус дескриптив-

²² Нельзя, однако, не упомянуть, что Гуссерль, например, фактически реабилитировал сам термин «рациональная психология» (см. «Идеи III»).

²³ Аргументация против позиции Канта была выработана в законченном виде в рамках именно радикально «психологистской» позиции, а именно, в ориентированной на эмпирическое интроспективное исследование создания психологии Фридриха Эдуарда Бенеке, имевшей резкую полемическую направленность против спекулятивного исследования сознания, представленного во всех разновидностях немецкого классического идеализма (см. его работу 1832 года «Кант и задачи нашего времени»).

²⁴ Что касается последнего, то следует оговориться, что эти разработки были достаточно сложны и изощренны для того, чтобы можно было подвести их всех под общее понятие «интроспекции», которая была излюбленным объектом критики начиная с Авенариуса и заканчивая бихевиоризмом.

ной психологии как науки, которая имеет свой особый метод, сообразующийся с характером ее предмета. Порожденная эта работой критика, изложенная в статье Эббингауза, обнаружила, однако, значительное противодействие научного сообщества, с которым теперь столкнулась дескриптивная психология. Оно состояло в том, что научное сообщество, ориентирующееся на математическое естествознание и эволюционные концепции биологии, фактически отказывалось от того, чтобы допускать наряду с другими научными дисциплинами еще одну, результаты которой имеют привилегированный эпистемический статус. В содержательном плане аргументация Эббингауза против концепции Дильтея сводится к тому, что противопоставление «описания» и «объяснения» несостоятельно, поскольку «строгое описание» не дает нам права на какие-либо обобщения и на вынесение суждений, значимых за пределами единичных констатаций²⁵. Но поскольку Дильтей переходит к такого рода обобщениям и установлению общезначимой, а не только фактической «взаимосвязи» между феноменами сознания, то он, согласно Эббингаузу неизбежно встает на гипотетический путь, которым движется и «объяснительная психология»²⁶. Критическая позиция Эббингауза получает следующую лапидарную формулировку: «привилегии правильного угадывания не имеет никто»²⁷. Основная методологическая проблема, которая, таким образом, была вскрыта здесь

²⁵ Проблема, которую на свой манер позднее разрешала концепция «сущностного усмотрения» в феноменологии.

²⁶ Впоследствии Дильтей более отчетливо сформулировал свою концепцию общезначимости, трактуемую в герменевтических категориях: «Только понимание снимает ограничение индивидуальным переживанием, так же как, с другой стороны, оно придает личным переживаниям характер жизненного опыта. Когда оно распространяется на различных людей, духовные творения и сообщества, горизонт единичной жизни расширяется и открывает в науках о духе путь, который ведет через общее к всеобщему» (GS, VII, 141).

²⁷ *H.Ebbinghaus* Ober erklarende und beschreibende Psychologie // *Materialien zur Philosophic Wilhelm Diltheys*. Hrsg. von F. Rodi und H.-U. Lessing. Frankfurt a. M., 1984. S. 76.

применительно к дескриптивной психологии как таковой, заключается в преодолении однозначного вывода Эббингауза: «психология в отношении восполнения пробелов опыта не располагает никаким другим методом, отличным от метода всех других наук»²⁸. Эта проблема, ясно сформулированная в связи с критикой Дильтея, является релевантной и в отношении всех других версий дескриптивной психологии. Во всяком случае Гуссерль в вышедших спустя несколько лет после этого дискуссионного прецедента «Логических исследованиях» вырабатывает такое понятие о предмете и методе феноменологии, которое хотя и отличается в значительной мере от того, которое можно обнаружить у Дильтея (при том что Дильтей был одним из первых представителей философского сообщества, высоко оценивших работу Гуссерля), но стремится разрешить то же самое эпистемическое затруднение. В своем курсе лекций 1927 года, посвященном феноменологической психологии, Гуссерль, анализируя достоинства и промахи концепции Дильтея, говорит:

«Психология должна объяснять, исходя из всеобщего очевидного постижения, она должна быть наукой законов, она должна достигать всеобщей теоретической основы законов, которая является для наук о духе (и, если Дильтей прав, для теории познания) тем же, чем математическая теория и теоретическая физика является для естественных наук»²⁹.

Гуссерль, по сути, критикует Дильтея только за то, что идея описательной психологии последнего не способна выявить такого рода всеобщие законы, несмотря на то, что требует таковых: «насуточно необходима психология, которая предоставляет нам необходимости»³⁰, -

²⁸ *H.Ebbinghaus* Ober erklarende und beschreibende Psychologie. S. 81.

²⁹ *E. Husserl* Einleitung zur Vorlesung iiber Phanomenologische Psychologie // *Materialien zur Philosophic Wilhelm Diltheys*. Hrsg. von F. Rodi und H.-U. Lessing. Frankfurt a. M., 1984. S. 159.

³⁰ *E. Husserl* Einleitung. S. 162

резюмирует он свою позицию, отсылая, разумеется, к собственной феноменологической психологии.

Указанное эпистемологическое затруднение дескриптивной психологии позволяет, как мне представляется, понять достаточно быстрый закат этой дисциплины и исчезновение ее как области концентрации усилий философской рефлексии. Но это исчезновение было в то же время трансформацией, в ходе которой дескриптивная психология переходила в разряд философски «очищенных» дисциплин или становилась модифицированным элементом таковых. Эта трансформация сопровождалась, однако, существенным изменением как предмета, так и метода этой дисциплины, наиболее отчетливым примером чего является эволюция феноменологии Гуссерля в направлении трансцендентального идеализма. Сам же Дильтей вовсе не был столь однозначно затронут этим процессом. Распространенная интерпретация эволюции его философских взглядов, нередко описываемая в своей последней части как движение от описательной психологии к герменевтике, является в большей мере заслугой его позднейших интерпретаторов, хотя концепция описательной психологии продолжает играть важнейшую роль и в его поздних работах.

Подводя итог вышесказанному, можно сказать, что момент единства различных вариантов дескриптивной психологии заключается в большей мере в общем умонастроении всего направления, до определенного момента времени с нарастающей энергией противостоящего естественнонаучному натурализму в психологической науке, эмансипирующейся от философии. Эта общая тенденция такова, что может быть прослежена в области интересов социальных групп, представленных в рамках философского университетского сообщества. В то же время эта общая позиция имела в качестве своего теоретического коррелята общее эпистемологическое затруднение, с которым сталкивалась дескриптивная психология во всех своих вариантах и которое вытекало из ее притязания на особый эпистемический статус в рамках ряда других научных дисциплин. Конкретные решения этого затруднения имели столь разнородный характер, как применительно к пред-

мету, так и применительно к методу, что в ряде случаев с трудом поддаются непосредственному сопоставлению как дискурсивно развернутые теоретические конструкции. При этом естественнонаучная и натуралистически ориентированная психология в своих дискуссиях с дескриптивной психологией могла опираться на широкую и до сих пор влиятельную тенденцию на гомогенизацию научного метода и, в конечном итоге, научного языка как такового, исключающего эпистемически привилегированные дисциплины. История дескриптивной психологии продолжает быть актуальной постольку, поскольку эта полемика не является исчерпанной до настоящего времени.

Дильтей: от психологического к герменевтическому обоснованию педагогики

А. П. Огурцов

1

От теории познания к герменевтике жизни

ПОСТАВИМ перед собой вопрос: чем же для нас интересны философские творения Дильтея? В чем актуальность его мысли?

Здесь возможны по крайней мере три варианта ответа. Первый заключается в том, что Дильтей разворачивает свою стратегию дискурса, обсуждая вечные проблемы. Тем самым допускается инвариантность определенных тем, которые при вариативности стратегии и их обсуждения, свидетельствуют о процессах «вечного возвращения» к этим темам. Но в таком случае исчезает своеобразие философии Дильтея, то, что составляет *differentia specifica ego* мысли. Инвариантность не восполняется осмыслением вариативности их разработки.

Второй ход в интерпретации Дильтея заключается в том, чтобы погрузить его философию в социокультурный контекст, рассмотреть предложенный им подход и развитые им категориальные средства в горизонте социологии знания, которая стремится соединить интеллектуальный ресурс с ценностными ориентациями научного (в данном случае философского) сообщества, с возможностями социальной и когнитивной институционализации этого периода. В таком случае «познающая психология» Дильтея предстанет как направление мысли, альтернативное экспериментальной психофизиологии, ставшей доми-

нирующей в немецкой университетской психологии и получившей институциональную форму.

Третий ход мысли: Дильтей поставил ряд новых проблем, ранее не обсуждавшихся и отныне составляющих интенсивно обсуждаемый круг проблем. В таком случае развитые Дильтеем подходы и категориальные средства составляют важный ресурс или часть ресурсов, которые могут быть использованы и используются в философском дискурсе. Этот ход мысли продемонстрирован в ряде работ, в том числе и в докладе Ф. Роди. Мне ближе этот ход мысли. Вопрос заключается прежде всего в том, как определить тот вклад, который сделан Дильтеем и который стал незаменимым ресурсом философского дискурса. И в этом и начинаются расхождения.

Действительно, если задуматься над тем, какой вклад внес Дильтей, то картина складывается достаточно безотрадная. Попытка Дильтея построить новую понимающую описательную психологию в противовес аналитической, расчленяющей психологии не завершилась систематическим построением новой психологии. Более того, развитие психологии пошло по другому пути - пути развития эмпирической и экспериментальной психологии, развертывания целого комплекса психологических дисциплин на основе точных методов - от инженерной психологии до математической.

Второе. Попытка Дильтея перестроить теорию познания и логику с помощью выдвижения нового метода - метода понимания и новой понимающей психологии, а эти попытки предпринимались им достаточно долгое время, также не удалась. Более того, развитие логики не пошло по пути выдвижения некоей особой логики гуманитарных наук, или наук о духе, в отличие или в противовес наукам о природе. Во-первых, в гуманитарных науках широко используются точные методы - от анализа различного рода статистических распределений до логической семантики. Во-вторых, естественные науки оказались не столь чужды использованию методов понимания. Так, В. Гейзенберг в книге с многозначительным для тех, кто знаком с работами Дильтея названием «Часть и целое» подчеркнул, что построение квантовой физики было

невозможно без обращения к проблеме понимания. Г. Вейль в статье «Единство знания» выделил в науке, понятой как символическая конструкция своего объекта, помимо интуиции, понимание и выражение.

Поэтому кажется вполне естественным ход мысли, который исходит из тех концепций, которые сложились уже после смерти Дильтея и в которых более отчетливо обсуждаются проблемы, обсуждавшиеся Дильтеем в неадекватной форме. Так, можно увидеть в работах позднего Дильтея, оставшихся в рукописях, вариант построения герменевтики. Это, очевидно, впервые сделал ГГ. Шпет в своей работе «Герменевтика и её проблемы» (1918). Затем эта интерпретация осуществлена Георгом Мишем в книге «Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys» (Frankfurt a. M., 1947). Х.-Г. Гадамер и О. Больнов согласны в том, что Дильтей перешел от обсуждения теоретико-познавательных проблем истории к герменевтическому основоположению наук о духе.

Не подтягиваются ли мысли, выраженные Дильтеем как некоторые возможности, как тенденции в нечто уже приобретшее законченную артикулированную позицию? То, что в мировоззрении Дильтея существуют раздвоенность между психологизмом и историцизмом, как говорил Гадамер, и весьма противоречивые ходы мысли, ныне уже очевидно. Так, Дильтей, выступая против построения философских систем, оставил набросок своей философской системы в рукописи «System der Philosophie in Grundzugen» (1906)¹.

Издание рукописей Дильтея, особенно, посвященных «критике исторического разума», а также «Основ системы педагогики», существенно трансформирует образ Дильтея. Если ранее он воспринимался преимущественно как основатель гуманитарных наук, как мыслитель, выдвинувший в противовес методологии естествознания новую модель знания - науки о духе - со специфическим методом постижения смысла, то издание второго тома «Введения в науки о духе» (1983) и рукописей

¹ W. Dilthey Gesammelte Schriften. Bd. 00. Gottingen 1990 (далее указываются только том и страницы).

к «Критике исторического разума» заставило задуматься над общим планом Дильтея и той оценкой, которую он уже сам дает своим произведениям. Речь идет уже не о том, что он просто строит некую и оригинальную философию наук о духе или же просто восполняет три «Критики» Канта новой «Критикой». Речь идет о том, что он перестраивает *всю философию, где туки о духе занимают свое определенное место*. Речь идет о построении герменевтической философии, как правильно подчеркнул О. Больнов в статье «Wilhelm Dilthey als Begründer einer hermeneutischen Philosophie». Сам Больнов отмечает, что подобная интерпретация весьма смела, поскольку сам Дильтей не использовал термин герменевтика в его всеобщем смысле, а только применительно к наукам о духе. Больнов полагает, что переход Дильтея от основоположения наук о духе к герменевтической философии позволит иначе взглянуть на достижения и противоречия его философии, найти ее подлинное место в истории мысли. Существенно изменились посылки его философии: если во «Введении в науки о духе» Дильтей стремится восполнить целостную философию теорией познания и логикой наук о духе, то позднее, в частности, в рукописи «Построение исторического мира в науках о духе» сохраняется стремление к всеохватывающей системе философии. Он стремится понять жизнь без обращения к трансцендентным допущениям, понять ее из нее самой. Как известно, первый том «Введения» заканчивается «Заключительными размышлениями о невозможности метафизической позиции для познания». И здесь можно зафиксировать определенную трудность, вставшую перед Дильтеем, и определенное противоречие, которое ему присуще. Или задача философии дать обоснование познанию с помощью введения некоего абсолютного фундамента, лежащего вне человека, или же принять в качестве исходной позиции жизнь, переживаемую человеком как последнюю данность, за и вне которой ничего не существует, а понимание жизни имманентно ей самой. Как писал Дильтей. «жизнь есть лишь фундамен-

² См. Of. Bollnow Zwischen Philosophic und Padagogik. Aachen, 1988.

тальный факт, который должен составлять исходный пункт философии. Он составляет то, что известно изнутри...» (VII, 261). Больнов видит уже в этом тезисе герменевтический тезис: жизнь де есть текст, который должен быть интерпретирован. Жизнь совпадает у Дильтея с человеческой жизнью. Она связана жизненными отношениями с окружающей средой. Благодаря этим жизненным отношениям человек расчленяет мир и познает его и других людей. Весь окружающий человека мир понятен нам, потому что он создан и упорядочен человеком. Это относится не только к предметному миру, но и к миру человеческих взаимоотношений: «отдельный человек переживает, мыслит и действует в сфере своей общности и понимает только в ней» (VII, 146). Для характеристики этого общего медиума Дильтей использует понятие «объективного духа». Гуссерль позднее назовет его «жизненным миром». Вместе с жизнью в мире дано и понимание жизни. Дильтей называет такое понимание «элементарным познанием», самопониманием в повседневной жизни. Существуют и иные, более высокие уровни понимания.

Взаимосвязь переживания, выражения и понимания - та проблема, которая занимает Дильтея в поздних работах. Те понятийные формы, в которых выражается переживание, Дильтеем называются категориями жизни в противовес категориям, с помощью которых мы постигаем природу. Тем самым проблема переросла собственно теоретико-познавательный способ рассмотрения, стала не гносеологической, а онтологической. Ведь речь идет о структурах жизни и ее понимания. Среди этих категориальных структур жизни Дильтей называет целое и часть, структуру, значение, ценность, цель, развитие и формообразование (*Gestaltung*). При этом Дильтей обращает внимание на значение направленности переживания - на прошлое, настоящее и будущее.

Жизнь не является некоей неизменной структурой. Она формируется в своих внешних выражениях и духовно-историческом мире. Он различает три формы проявления жизни: 1) языковые выражения. 2) целесообразное техническое производство и 3) выражение переживания в собственном смысле - в чистой форме в лирической поэзии. Формами выражения жизни являются также и мимика и жесты.

Жизнь - творчество по своей природе. Не существует какой-либо жесткой сущности человека. Человек образуется в ходе истории и является «историческим существом»: «Чем он является, ему скажет только история» (VII, 278). *Историчность* - та характеристика, которую использует Дильтей для описания внутренней сущности человека. Это означает, что процесс развертывания человека никогда не завершается, а поэтому определение сущности человека должно быть открыто будущему. История не имеет начала. Прошлое существует, но оно определяется только из его отношения к современности и изменяется необходимым образом вместе с прогрессом современности. Оно должно переписываться каждым новым поколением заново. Дильтей не допускает в исторических изменениях какого-либо надвременного, трансцендентального субъекта как носителя событий и гаранта истинности познания. В этом заключается принципиальное отличие философии Дильтея от любых вариантов трансцендентализма - кантианского, неокантианского и гуссерлианского.

Каким же образом можно обосновать надежность познания? Не становится ли бессмысленным стремление к надежному знанию при такой постановке вопроса? Или же Дильтей ищет какие-то новые пути обоснования достоверности и надежности знания?

В жизни и в духовно-историческом мире представлена осмысленная структура и уже это допущение позволяет Дильтею найти основу для ее уяснения и постижения. Тем самым, - как замечает Больнов, - обосновывается задача герменевтической философии, которая рассматривает жизнь как текст, который должен быть интерпретирован, по аналогии с филологическими науками. Тем самым знание здесь трактуется не как общезначимое, что характерно для естествознания, а как объективное. Познание соотносено с переживаемой здесь и теперь жизнью. Иными словами, произошел существенный сдвиг в трактовке критериев знания: вместо поиска гносеологических и методологических критериев общезначимости Дильтей стал искать обоснование объективности знания и критерии объективности знания. Этот существенный сдвиг в постановке проблем связан с переходом от гносеологической постановки про-

блем к герменевтической, от психологизма, выраженного в неприятии аналитической, расчленяющей психологии и построении новой описательной психологии, к онтологической герменевтике, выдвигающей в качестве центрального своего ядра - жизнь и принципиально новые способы постижения жизни.

Но все же этот переход не был до конца осуществлен Дильтеем, у которого сохраняется и теоретико-познавательный подход со всеми присущими ему особенностями. Это и приводит Дильтея к определенным трудностям и к определенным противоречиям. Так, в рукописи, опубликованной в 19 томе Собрания сочинений и посвященной проекту системы философии, написанной между 1880 и 1890 гг., Дильтей вводит ряд понятий, которые обусловлены именно гносеологической постановкой проблем. Он говорит о тезисе феноменальности, в котором видит высший принцип философии. Все предметы, в том числе другие личности, с которыми я вступаю в отношения, для меня являются только фактами сознания. Факты сознания являются тем материалом, из которого строятся объекты (см. V, 90; XIX, 58). Подобная гносеологическая установка, корнящаяся в декартовском Со\$Ю, ведет к солипсизму и к ряду трудностей в обосновании объективности наук о духе. Ведь исходной позицией здесь является допущение того, что человек тождественен сознанию, а сознание имеет дело с представлениями. Поэтому и возникает достаточно сложный вопрос о том, как же соотносятся эти представления с реальными предметами. Различение самости и предметного мира, из которого исходит Дильтей при обсуждении вопроса «о происхождении нашей веры в реальность внешнего мира и ее оправданности», приводит его к изначальному размежеванию Я от предметного мира. Тем самым решение проблемы объективности постижения жизни существенно затрудняется. От тезиса феноменальности Дильтей вынужден был отказаться в поздних рукописях. Правда, по словам Больнова в лекциях Дильтея летом 1906 г. «Система философии в основных чертах» (XX) сохраняется тезис о феноменальности и, тем самым, сохраняется непорочность между герменевтической и теоретико-познавательной подходами. В переписке с П. Йорком фон Вартенбургом Дильтей писал, что

«в морали, как и в эстетике и в педагогике существуют радикальные общезначимые правила».

Х.-Г. Гадамер подчеркнул раздвоенность мысли Дильтея между историзмом и эмпиризмом, между теоретико-познавательной и герменевтической постановками проблем. «В основу теоретико-познавательной постановки вопроса здесь положен другой подход <...>. В отличие от категорий естествознания конститутивные понятия представляют собой жизненные понятия. <...> Идеальность значения не приурочена к трансцендентальному субъекту, а вырастает из исторической реальности жизни. Сама жизнь развивается и формируется в понятные единства, и эти единства как таковые понимаются, исходя из отдельного индивида»³. Фиксируя двусмысленности в философии Дильтея и отсутствие внутренней цельности, Гадамер видит исток этого в непреодоленном картезианстве⁴.

Переживание ставится Дильтеем на место фактов сознания. Переживание соотносено с миром и в понимании мы постигаем ее как реальность. Взаимосвязь переживания, выражения и понимания позволяет преодолеть противопоставление внутреннего и внешнего, внутренних и внешних восприятий. Исходя из гносеологической постановки вопросов Дильтей пытается осмыслить знание как систему, последовательно построенную из элементарных начал. Позднее, когда акцент делался уже на взаимоотношении целого и его частей, на постижении смысла, речь идет о круговом движении, о герменевтическом круге в переживании различных способностей и функций души. Да и взаимосвязь переживания, выражения и понимания также носит характер герменевтического круга.

Центральной проблемой для Дильтея была проблема общезначимости знания в науках о духе. Уже в статье «О возможности общезначимой

³ Briefwechsel zwischen W. Dilthey und dem Grafen Paul York von Wartenburg 1877 - 1897. Hrsg. von S. v. Schulenburg. Halle, 1923. S.76.

⁴ Х.-Г. Гадамер Истина и метод. М, 1988. С271-272.

⁵ Там же. С 288.

педагогической науки» обсуждается эта проблема не только применительно к педагогике, но и ко всем наукам о духе. В это же время Дильтей говорил об общезначимых правилах в морали, эстетике и педагогике. Тем самым он, сохраняя естественнонаучное понятие науки, подверг его «эпохэ» и перешел позднее к историческому исследованию в философских целях. Переход к герменевтике становится очевидным в работах, опубликованных в VII томе собрания сочинений. Так, говоря о римском праве, он замечает: «Понимание этого духа не является психологическим знанием. Существует поворот к духовным произведениям в их собственной структуре и закономерности» (VII, 85). Предмет истории литературы трактуется им не как изучение «внутренних процессов, характерных для поэта, а как изучение созданной им, но от него отделившейся структуры» (VII, 85). Исследование Дильтеем категорий жизни не связано с их генетическим выведением, а с осмыслением их значимости. Поэтому Дильтей говорит не о субъекте понимания жизни, а об отношении целого и части, о единстве, создающем уже в самом начале значение и т.д. Поэтому Ф. Руди в своей книге «Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Diltheys Asthetik» (Stuttgart, 1969) отмечает, что позиция Дильтея осталась совершенно не однозначной, что он колеблется между органическим миропониманием в смысле Гете и историко-герменевтическим миропониманием, принимая то одну, то вторую сторону. Больнов заметил, что два пути - психологический и герменевтический, имея свое оправдание, принимаются Дильтеем и окончательного выбора он не делает. Правда, герменевтическая интерпретация произведений объективного духа - и отдельных произведений, и областей культуры - означала, что интерпретируются смысловые связи, существующие вне времени и надисторично. Поэтому Дильтей и говорил о значимости как центральной категории интерпретации. И одновременно он говорит об анализе «психической структурной связи» и о «структурной связи знания». Дильтей всегда подчеркивал иррациональную глубину и непостижимость жизни в рациональных категориях. Для него выражение жизни в замкнутой системе означало потерю жизни и жизненности. Как он говорил о себе, «мы скептически

относимся к машинерии систем». И вместе с тем он сохранил стремление построить целостную философскую систему.

2

Педагогика в составе наук о духе

В ПРЕДИСЛОВИИ "к изданию лекций по истории и системе педагогики Дильтей подчеркнул: «Плодом и целью всякой истинной философии является педагогика в широком понимании, учение об образовании человека» (IX, 7). И он долгое время занимался педагогикой. В 1874 г. читает лекции «История педагогики с применением психологии к ее систематическому формированию». Зимой 1874-1875 гг. он читает цикл лекций об «Истории педагогики и основах ее системы». Зимой 1878 -1879 гг. лекции об истории образования в Пруссии, где подчеркивал политическое значение педагогики. Он продолжает заниматься педагогикой и в Берлинский период своей деятельности. Между 1884 и 1894 гг. читает курс «Применение психологии к педагогике как восполнение лекций по психологии». В 1888 г. пишет статью «О возможности общезначимой педагогической науки» (VI). В этих курсах подчеркивается ответственность педагогов перед народом и государством, отстаивается идея национально значимой педагогики, дается сравнительный анализ различных исторических систем воспитания и концепций педагогики.

Разлад между психологическим и герменевтическим способами обоснования, о котором мы говорили выше, находит свое выражение уже в предисловии к изданию лекций по истории и системе педагогики. Вместе с тем Дильтей замечает, что он исследовал высшие формы душевной жизни в психологии как фундаментальной науке. Это означает, что педагогика должна быть обоснована с помощью психологии, правда, иначе понимаемой, чем вся прежняя эмпирическая психология. Поэтому сразу же возникает проблема общезначимости педаго-

⁴ Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern. Leipzig, 1933- S. 57.

гических истин и суждений. Дильтей подчеркивает границы общезначимости знания в психологии. «Мы не в состоянии выразить в общезначимых понятиях содержание нашей глубокой целеустремленности, вытекающей из глубин всего нашего существа. Это содержание является историческим фактом. Глубокий сдвиг позиции всего нашего существа относительно действительности - в понимании, ценностном полагании и в формировании - оказывает воздействие на подлинное развитие человеческого существа в его истории. То, чем является человек, он воспринимает только в ходе развития своего существа через столетия, но никогда в завершенном выражении, никогда в общезначимых понятиях, а всегда только в переживании, которое вырастает из глубин всего его существа. Поэтому цель человеческой жизни не может быть выражена ни в понятиях, ни общезначимым образом. Поэтому-то и цель воспитания не может быть выражена в некоей формуле» (IX, 173; далее цитаты из этого тома указываются без ссылки на том).

Цель педагогики не может быть выведена общезначимым образом из этики. Любая формула о предельных целях человеческой жизни исторически обусловлена как этический идеал или как этическая система. В логике и математике существуют общезначимые суждения. В педагогике такого рода общезначимых суждений нет и не может быть. «Суждения или правила, которые абстрагированы из волевых процессов и по своему эмоциональному и волевому содержанию совершенно различны по своему происхождению и ценности, не могут быть объединены общезначимым образом в некий единый моральный принцип. Ведь обязательность, с которой высказываются суждения или правила, имеют в разных случаях разный смысл и ценность. Они выражают реалии, в которых оказывается человек в моральном порядке сам по себе. Поэтому невозможно связать их в единое целое логическими операциями как некую систему морали. Нравственная жизнь сама включена в содержательные связи культуры и связана в высшие формообразования. В нравственной жизни возникает стремление к такому содержательному единству» (173)-

Педагогика не может быть основана на аналитически-объяснительной психологии: «Из психологии нельзя вывести педагогику» (238). Так считал Дильтей в противовес Гербарту и его школе.

Попытки построить педагогику научным образом, когда выдвигается некая якобы общезначимая цель и из нее делаются выводы для педагогики, не удалась. Поэтому в истории педагогики попытки построить педагогику на базе или этики, или психологии (например, Гербарт, Бенеке) сменились на попытки построить педагогику на базе понятия полезности (утилитаризм, в частности, Бентама, Г. Спенсера) и эффективности дидактических методов. Предварительный вывод Дильтея состоит в том, что все прежние системы пытались искусственно упорядочить совокупность живого педагогического опыта, построить общезначимую науку, основанную на этике и психологии (178). Дильтей вводит понятие функций общества и полагает, что всеобщие компоненты всех теорий обоснованы функциями общества. Тем самым возник новый способ обоснования педагогики - с помощью социологии, теории общества, когда отдельные системы общественной жизни выводятся из правил целесообразной деятельности, отвлекаясь от всех различий исторических форм. Этот подход также не удовлетворяет Дильтея. Итак, в исторической части он показывает неудовлетворительность трех существенных направлений в педагогике, которая обосновывалась либо с помощью каузально-объяснительной психологии, либо этики, либо социологии, противопоставляя им свой подход, который исходит из целевой структуры, из правил и норм целевой деятельности и целевых взаимосвязей.

Он вводит понятие целевой структуры, исходя из которой и можно постичь существо воспитания и его исторические формы. «В науке о воспитании прежде всего должен быть развит анализ целевой структуры воспитания в некоторую замкнутую часть» (179). Это означает, что каузальные отношения должны быть поставлены в связь с телеологическими принципами и построено новое телеологически-каузальное рассмотрение. Так могут быть выведены нормы. *Итак, телеология существенно трансформирует исходные предпосылки и основания на-*

ук о духе, и педагогики в том числе. Душевная жизнь телеологична. Прежде всего это связано с тем, что она выражает состояния волевых актов человека. «Структура любой части духовного мира обусловлена взаимосвязью между телеологическим характером и расчленением духовной жизни, которое ведет к требованию ее совершенства и выражается в нормах и в развитии, которое заключено в этом телеологическом характере. Эти понятия являются одновременно фундаментальными понятиями всех наук о духе. *Телеология, совершенство и развитие* составляют характер духовного мира, который отличает его от организации механической природы» (182). Тем самым Дильтей в противовес каузально-механистическому идеалу выдвигает новый идеал понимания душевно-духовной жизни, исходящий из ее целостности, целесообразности и развития. В природе господствует *causa aequat effectum*, что «обусловлено законом сохранения силы. Здесь же господствует основной закон совершенствования, согласно которому, хотя любой процесс душевной жизни испытывает воздействие на то, что содержится в результате, он не может быть выражен в каких-либо факторах» (200). Иными словами, душевная жизнь целостна и целесообразна и расчленить ее на какие-то факторы можно лишь аналитически. Но этот аналитический подход утрачивает самую целостность и целесообразность душевной жизни.

При истолковании оснований педагогики Дильтей исходит из допущения тождественных элементарных процессов. При этом он вновь говорит об общезначимости правил и норм педагогики, которую он объясняет из общезначимости выражения совершенства духовно-душевной жизни. «Общим условием общезначимых правил или норм душевной жизни, культурной системы, в частности, систем воспитания, является телеологический характер духовной жизни. Фундаментальное положение педагогики состоит в утверждении: душевная жизнь обладает внутренней целесообразностью и, следовательно, своим собственным совершенством. Можно фиксировать нормы этого совершенства, выделить правила, как они сформированы воспитанием» (185). Телеологичность душевной жизни, ее цельность и развитие составля-

ют основу всех целесообразных эффектов в человеческой жизни, обществе и истории. Тем самым психология, понятая принципиально иначе, сохраняет свое фундаментальное значение как основание для всех наук о духе.

На заключительных страницах «Системы педагогики» Дильтей обсуждает возможность сравнительного исследования педагогических систем различных культур и наций. При этом он исходит из фиксации одинаковых по природе элементов этой системы, одинаковость которых обусловлена одинаковой по природе техникой, а различия - различиями культурных систем. Педагогические системы могут быть рассмотрены двояко - каузально и телеологически. Телеологичность образовательных систем и культур Дильтей связывает с телеологичностью душевной жизни. Именно телеология душевной жизни предписывает культурной и образовательной системе закон своего развития. И вместе с тем Дильтей сохраняет сциентистские установки, говоря о том, что «педагогика есть доказательство того, что душевная жизнь подчинена всеобщим законам. Если бы наша душевная жизнь не имела бы закономерной связи, тогда не было бы возможным планомерное воздействие на нее» (200).

Исходным является анализ педагогического отношения воспитателя и воспитуемого. Оно является центральным в определении сути воспитания. Воспитание трактуется им как целесообразная, планомерная деятельность, в которой воспитатель формирует духовную жизнь подрастающего поколения. Образование - один из результатов этой деятельности. Образование является, по Дильтею, функцией всех институтов человеческого общества. «Животное научается, человек воспитуем» (192). Первичным институтом воспитания является семья. «Семья - это собственно местопребывание воспитателя» (195). «Право воспитателя коренится в отношении господства, которое осуществляет отец над ребенком или поручается ему. Но это отношение господства связано с обязанностями и регулируется охватывающими союзами господства» (194).

В обществе формируется замкнутая, специализированная система деятельности, которая направлена на воспитание подрастающего по-

коления. Ее предпосылки возникают в семье, где происходит первичная ассимиляция молодым поколением образцов поведения и действия, подражание взрослым, использование этих образцов в своем действии. Воспитание первоначально представлено в семейной жизни, в патерналистских образцах. Позднее и система общественного воспитания принимает патерналистские образцы в отношениях воспитателя и воспитуемого, хотя эти отношения усложняются из-за возникновения социальных организаций (церкви, научных и университетских корпораций, государства и др.), ответственных за воспитание. Дифференциация воспитательных институтов ставит новую задачу - преодолеть их анархию и сформировать «живые отношения» между ними как звеньями одной системы. Цель целостной системы воспитания - «придать психическим силам нации жизненное призвание и сформировать их для того, чтобы они достигли наилучшего самоудовлетворения и наибольшей полезности для целого» (196). Система воспитания, которая «ставит всеохватывающую и единую цель, рассматривая весь объем задач воспитания и организации школьного воспитания» (198), - весьма важна для национального развития. Система воспитания должна рассматриваться в контексте национального воспитания.

Дильтей подчеркивает, что воспитание - функция общества и анализируются различные социальные системы воспитания, что разделение труда в обществе приводит к дифференциации и систем образования, и функций воспитателя. В разделе, посвященном анализу процессов, которые взаимодействуют в воспитании, предпринимается попытка выведения общезначимых норм воспитания. «Цель телеологии человеческой жизни - в познании действительности» (205).

Первый элемент телеологической связи, который анализируется Дильтеем, - интеллектуальные составные части и процессы. Потребность в познании - фундаментальная в телеологической душевной жизни. Здесь же Дильтей проводит различие между игрой как низшей ступенью в интеллектуальном воспитании и трудом. Переход к труду осуществляется благодаря способности к созерцанию, которая формируется в игре. Затем он переходит к эмоциональным элементам, содер-

жащихся в человеческой чувственности, и к их отношениям внутри воспитания. В этой связи Дильтей обращается к истории педагогики XVII-XVIII веков, которая в качестве высшего принципа преподавания выдвинула формирование созерцания как фундамента всякого воспитания. Он анализирует пять принципов педагогики созерцания: 1) следование процессам природы, восходя от созерцания целого к частям и выдвигению понятий, выраженных в слове; 2) обучение должно переходить от описания окружающей среды к целостному миру; 3) понимание достигается с помощью образов отдельных вещей; 4) созерцание лежит в основе абстрактного мышления, поэтому обучение должно исходить из созерцания; 5) чувственное созерцание должно быть восполнено постижением внутреннего опыта души.

Следующий элемент - интересы и внимание. Дильтей различает определенные виды интересов, которые имеют существенное значение для определения методов обучения. Четвертый элемент - память. Память создает связь в духовной жизни, репрезентирует наши представления. «Любая творческая работа включает в себе акты памяти» (211). Он формулирует ряд правил относительно роли памяти в воспитании. Особое внимание Дильтей уделил тренировке логических операций, репрезентирующих действительность и делающих возможным деятельность человека и воспитание в частности. Среди этих логических операций - индукция, дедукция, разделение, анализ и синтез. В этой связи Дильтей обсуждает главные ступени обучения, которое начинается с постижения соотношений. Затем горизонт ребенка расширяется благодаря письму, обучению простым понятиям, в том числе математическим, благодаря постижению всеобщих отношений, выраженных в языке, благодаря постоянному расширению материала познания и, наконец, благодаря постижению закономерных отношений. В противовес той педагогике, которая ограничивалась тремя ступенями обучения (созерцание, анализ и синтез), Дильтей постоянно подчеркивает необходимость ориентации на целое в воспитании и образовании: «Фундаментальное отношение сохраняется - наш опыт является целостным, он является сложным и мы ищем его составные ча-

сти, затем мы связываем их для того, чтобы достичь прогрессирующегося знания. Задача подлинно современной педагогики заключается в том, чтобы найти методы, благодаря которым специалисты могли бы достичь репрезентации (по возможности простой) структуры действительности в ее внутренней взаимосвязи» (217).

Сам Дильтей не скрывает того, что такого рода ход мысли соответствует научному способу рассмотрения от простого к сложному: «Ход современных наук и образования реализует ту же самую цель: упрощение структуры, которая репрезентирует действительность и обоснование этой структуры из действительности. В той мере, в какой мы приближаемся к осуществлению этой цели, мы решаем педагогическую задачу» (218). Но чуть выше ход мысли Дильтея был иной: «Необходимо, чтобы живая связь целого составляла основание. <...> Связь с живым, целым постоянно должна сохраняться в ходе обучения. В то время как ум ребенка строит абстрактные элементы, решение задачи перехода к живой способности должна стать действенной. Индуктивное отношение к действительности должно удерживать в сознании целостность действительности. Математика должна обновить отношение к природе. История должна постоянно одушевлять свой остов с помощью соотнесения с современным обществом. Обучение языку должно сохранять отношение к живой речи, которое делает сознательным суждение и обновляется в беседе и в письме» (217сл.).

Дильтей выступает против выдвижения каких-либо общезначимых, абсолютных целей воспитания и образования. «В действительности можно выдвинуть только один принцип, который характеризует отношение между всеобщим образованием, профессиональной жизнью и объектами обучения внутри определенного исторического горизонта» (219). Он сам же отмечает неопределенность такой формулировки этого принципа, коль скоро он целиком определяется историческим состоянием и историческим горизонтом. Поэтому для Дильтея «творческая деятельность обучения является искусством, как и деятельность политика» (220). Основную задачу воспитателя он видит в образовании души, а педагогики - в формировании телеологической структуры душевной

жизни, где не были бы разорваны интеллект, чувство и воля. «Высший принцип всякой морали и педагогики состоит в том, что человек является благим постольку, поскольку он утверждает целесообразность способов реакции, ему присущих, к своей жизни и к обществу» (225). Развитие цивилизации связано с осознанием телеологической ориентации душевной жизни, что находит свое выражение в выдвижении идеалов жизни. Содержательное осознание целей человеческого существования возможно лишь на основе его телеологической организации. Понятия высшего Блага, добродетелей, долга - «все эти понятия соотносимы с целым, выступают как составные части этого целого, принадлежат целостной структуре» (226). Поэтому при сравнительном рассмотрении различных систем воспитания Дильтей обращается к осмыслению систем культуры, создающих исторические условия для институтов воспитания и образования. Системы культуры являются телеологическими и целостными структурами, а педагогические концепции представляют собой один из компонентов этой целостности. «Эта структура в своей основе обусловлена телеологической структурой душевной жизни и тем самым обусловлена каузально-телеологически. Этот каузально-телеологический характер присущ прежде всего целостной культуре той или иной эпохи. Ведь она есть выражение стремления человеческой души к удовлетворению (счастью) в этом круге культуры. Итак, здесь существует соответствие типа человека определенной эпохи структуре культуры и т.д. И на этой основе развивается культурная система воспитания и образования (воспитание и образование). Каузально-телеологический характер этой культурной системы задан в телеологии душевной жизни, которая предписывает ей основной закон своего развития и намеренную деятельность воспитателя, который руководит этим развитием. Следовательно, это - целевая структура.» (230) И все же Дильтей отказывается от рационализации этой целевой структуры и ее содержания. Подчеркивая, что она является исторической и включает в себя развитие побуждений и влечений, Дильтей полагает, что она «выразима в понятиях лишь неудовлетворительным образом и, будучи иррациональной, не может стать какой-либо формулой» (230). В конечном итоге,

педагогика Дильтея завершается не только отказом от каких-либо педагогических, дидактических, методических и прочих общезначимых формул, но и утверждением иррациональности содержания целевой структуры воспитания и образования.

3

Дильтей и гуманитарная философия образования

ГУМАНИТАРНАЯ философия образования - направление, которое противопоставляет себя эмпирико-аналитическому направлению и по своим целям, и по своим методам, и по своим истокам. Ее истоками служат прежде всего педагогические теории Ф. Шлейермахера и В. Дильтея, развивавшиеся в рамках герменевтической философии и рассматривавшиеся как одна из исследовательских областей приложения герменевтики. Существенно и то, что современная гуманитарная философия образования - это философия образования, а не педагогика. Она составляет область знания, которое обосновывает педагогику, составляет то, что можно назвать метапедагогикой, т.е. знанием об условиях возможности и осуществления педагогического знания и искусства. Гуманитарная философия образования является как бы промежуточным и опосредствующим звеном между философией и педагогикой.

Цели гуманитарной философии образования при всем многообразии течений внутри нее определяются принципиально иначе, чем в эмпирико-аналитическом направлении. Если в традиции эмпирико-аналитической философии образования задача образования усматривается в каузально-аналитическом объяснении самой реальности образования и в выработке технологически-инженерных знаний, существенных для целерационального действия, то гуманитарная философия образования ориентируется на постижение смысла и на герменевтическую интерпретацию содержания тех актов, которые и составляют действительность образования. Если эмпирико-аналитиче-

ская традиция в философии образования во многом представляет собой вариант социальной инженерии, которая отвлекает от ценностей и идеалов соответствующей культуры, от того, что действительность образования существует не сама по себе, а в совокупности действий и взаимоотношений субъектов образования, которая осмысливается как целостная система действий (причем не только целерациональных, но и ценностно-рациональных) и взаимодействий участников педагогического процесса. Тем самым гуманитарная философия образования тесно связана с философскими концепциями деятельности - от философско-трансценденталистских, представленных в немецком идеализме, от неокантианства до феноменологии, до праксеологических, развившихся в 20 веке Г. Мюнстенбергом, Е.Е. Слуцким, Т. Котарбинским и др. Философия жизни, исходившая из идеи жизнедеятельности, из жизни, понятой как телеологическая структура, также включена в этот круг идей.

И по своему методу гуманитарная философия образования в корне отличается от эмпирико-аналитической философии образования. Если эмпирико-аналитическая традиция ориентируется на методы причинного объяснения и каузального анализа, т.е. на точные методы классической науки, нередко восполняемые вероятными и статистическими методами, то гуманитарная философия образования - на методы понимания, интерпретации смысла действий участников образовательного процесса. Причем эта интерпретация осуществляется не извне самого образовательного процесса, а изнутри. Еще совсем недавно - вплоть до середины XX века герменевтические методы считались ненаучными и вненаучными, коль скоро они предполагали включение субъекта познания в сам акт и предмет понимания. Однако, после возникновения квантовой механики и особенно после утверждения ее копенгагенской интерпретации, методы понимания обрели статус вполне научных и весьма значимых при интерпретации результатов процедур измерения и т.д. В. Гейзенберг, вспоминая о своих диалогах с Н. Бором, обратил внимание на его слова о том, что прежде чем понять, что такое атом, нам надо будет все-таки сначала узнать, что означает слово «пони-

ние». По словам Гейзенберга, теория вообще ничего не может объяснить в смысле, принятом до сих пор в науке. Но тем самым оказывается подорванной прежняя оппозиция между методами объяснения и понимания и соответственно прежняя классификация наук на естественные, обращающиеся к методам объяснения - каузального, функционального, структурного и пр., и на гуманитарные науки, использующих вненаучные методы понимания и герменевтической интерпретации. Во всяком случае то умаление процедур понимания и то пренебрежение герменевтическими методами интерпретации языка, текстов, шифров, которое было характерно для естественников вообще и физиков, в частности, до возникновения неклассической науки оказались в наши дни существенно подорванными.

Внутри гуманитарной философии образования обычно выделяют ряд направлений. Так, проводится различие между историческо-реконструктивной и экзистенциально-конструктивной философией образования (Г. Бокелман), между исторической герменевтикой Г. Ноля, структурной герменевтикой Э. Венигера и ангажированной герменевтикой В. Флитнера (Д. Беннер). Но все эти направления гуманитарной философии образования своим непосредственным истоком имеют герменевтическую философию Дильтея и его педагогику.

Несомненно, что выделение различных направлений внутри гуманитарной философии образования гораздо более адекватно, поскольку оно учитывает различие между историцизмом и структурализмом внутри гуманитарной философии образования. Но оно построено на разных основаниях и вне его поля зрения остаются целый ряд особенностей гуманитарной философии образования. По моему мнению, критерием выделения различных течений внутри гуманитарной философии образования может быть усложнение методологии понимания - переход от наивного истолкования процедур понимания, когда они отождествляются с «вживанием», «эмпатией», до разработки многообразия уровней понимания (понимания себя, представленном, например, в автобиографическом методе Дильтея, понимания Другого, ставшего доминирующим в философии Э. Левинаса, в коммуникативной философии

фии Ю. Хабермаса и К.-О. Апеля, где в центре проблема взаимопонимания, в структуралистских и постструктуралистских интерпретациях текста, где акцент смещается с собственно семиотики текста на осмысление Я как актора и взаимодействия различных акторов).

Если вкратце определить своеобразие гуманитарной философии образования, то необходимо отметить следующие ее особенности:

- деятельностная трактовка действительности образования, т.е. трактовка ее как системы осмысленных актов и взаимоинтенциональных интеракций;
- фиксация связи образования как с действиями участников образовательного процесса, так и с их замыслами, мотивами, интенциями;
- исторический подход к реальности и к практике образования;
- акцент на методах понимания, вначале трактуемых сугубо психологически (как вживание, эмпатия, автобиографическая интроспекция у Дильтея), а затем как все более intersubjectively и объективно-духовно (феноменологически в послевоенной философии образования, социологически в концепциях коммуникативных актов);
- отказ от выведения философии образования из неких высших принципов, аксиом и постулатов, например, этических;
- ориентация на постижение смысла практики образования, тех интенций, которые имеют в виду сами участники педагогической коммуникации;
- ориентация на интерпретацию явных и неявных смысловых структур, которые представлены в речевой и дидактической практике образования, в актах обучения, диалога и в нормативных официальных и неофициальных документах институций образования;
- неприятие как теоретического, так и практического нормирования деятельности образования, которое доходит до прямого отказа от самой возможности построения теории в философии образования;
- в соответствии с этим статус теории мыслится как имманентный самой реальности и практике образования, а не как трансцендентный им;
- несомненная заслуга гуманитарной философии образования - выявление многообразия педагогических практик и трансформации

процедур понимания в зависимости от интерпретируемой практики образования (диалого-речевой, дидактически-методической, интерпретации письменно фиксируемых текстов и др.);

- четкая методологическая и концептуальная установка на гуманистически ориентированную философию образования, подчеркивающую значимость ценностей культуры и идеалов образования для построения педагогической теории и организации педагогической практики.

Проблема исторической рациональности и своеобразие Дильтея

В.В. Калиниченко

Вместо введения

В ПЕРВОЙ и наиболее основательной на русском языке монографии Н. С. Плотникова, посвященной Дильтею¹, автор называет разработку концепции исторической рациональности основным направлением творчества Дильтея. Известно, что именно проблема исторической рациональности оказалась продуктивным испытанием для таких философских стратегий как трансцендентализм и герменевтика, и эта же проблема ведет к переосмыслению многих центральных философских понятий и представлений, более того, ведет к новым риторическим возможностям самой философии, которые в момент своего становления осознавались чаще как антиметафизика. Кантовский трансцендентализм, получивший романтическую прививку в немецком абсолютном идеализме, дает новое дыхание герменевтике, которая, в известной мере, вытесняет трансцендентальную аргументацию Канта. Кант отделял вопрос о мыслимости мыслимого (собственно в этом и был смысл трансцендентальной постановки вопроса) и во-

¹ См. Н.С. Плотников Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М., 2000.

прос об условиях существования предмета. В философии тождества эти вопросы вновь объединяются, и именно это позволяет позже - уже в русле антиспекулятивного движения - выявить онтологический статус герменевтики - в контексте вопроса об историчности человека и о понимании как необходимом отношении внутри исторического бытия, имеющего внутренний смысл. В этом вопросе классический трансцендентализм подвергается серьезному испытанию, хотя бы потому, что в историзме всякое представление об априорном становится сомнительным. Можно сказать, что в онтологической перспективе герменевтика выступает альтернативой трансцендентализму: там, где вводится связь понимания - становится ненужной трансцендентальная аргументация, или, иными словами, - там, где непостижимое обнаруживается укоренённым в живом субъекте, не сводимом к своей интеллектуальной функции, - обнаруживается как предел понимания им самого себя, как знак ускользания субъекта от самого себя, и это ускользание становится основным признаком существования субъекта, его онтологической характеристикой, собственно, его «историчностью» - становится неосмысленной - во всяком случае, проблематичной - задача твердой фиксации границ такого ускользания.

Именно Дильтей был здесь первопроходцем, инициировав в рамках обоснования гуманитарных наук вопрос о роли герменевтики. Влияние, которое оказал Дильтей на Хайдеггера можно сравнить с влиянием Брентано на Гуссерля. Хайдеггер рассматривал идеи Дильтея как хотя и важный, но все же предварительный эпизод на его собственном пути. Приуменшать влияние предшественников - не главная добродетель великих.

Выявить своеобразие Дильтея на фоне основных философских стратегий - трансцендентализма и герменевтики - ближайшая задача данной работы.

1

Сознание и тотальность

В ИСТОРИИ новоевропейской метафизики можно выделить одну проблему, которая в XX веке приводит к существенному переосмыслению классической философии самосознания в целом. Это проблема основопостижения особых предельных «предметов», которые по отношению к познающему субъекту обладают тотально определяющим характером. Бог, природа, история, жизнь, язык - вот лишь некоторые их имена, возможно имена одного неизвестного предмета, или имена самой неизвестности. Тотальность этих предметов означает, что человек, пытающийся их постичь, оказывается в парадоксальной ситуации. Согласно классическим канонам, постижение предполагает рефлексивно-предметную дубликацию или предметно-схематическое замещение познаваемого объекта, позволяющее осуществлять рефлексию как основу контролируемости познавательного акта. Но если сам познающий оказывается «производным от» тотального предмета, то и сознание не может рассматриваться как автономная и прозрачная для самого себя инстанция удостоверения истины. Тотальные предметы всегда содержат некий неинтеллигибельный «остаток», т.е. что-то, не прослеживаемое сознанием с помощью предметных и релевантных этим предметам знаковых замещений, которые могли бы обеспечить объективное знание.

Свой вариант выхода из этих затруднений предложил Кант. Его трансцендентальный идеализм есть последовательное выведение следствий из факта конечности человека. Априорные предпосылки возможного опыта и знания в широком смысле - на путях ли теоретического или практического разума - являются определением границ человека, границ, обусловленных действием в нем и через него именно некоей тотальной реальности, ибо всерьёз, т.е. разумом признать смертность человека означает признать Бога, свободу и бессмертие в их не умозрачительном, а в совершенно практическом, жизненном смысле, в качестве порождающих элементов самой жизни человека. В этом смысле Канта можно назвать тем, кто заложил основы для всякой «философии человеческой жизни».

Кант проделал эту работу, исходя из человека, исходя, таким образом, из того, что человек сам есть ближайшая тотальность для самого себя. Поэтому трансцендентальная сфера была приурочена Кантом именно к человеку, выделяя в нем то, что не является предметным и произвольным, что выступает своего рода «символикой сознательного». Поэтому «трансцендентальный субъект» Канта не нуждался в каких-либо «жилах» или «крови». «Жилы» и текущий по ним «разжиженный сок разума» (следуя выражению Дильтея) этот субъект получил после, когда произошла романтико-пантеистическая прививка к трансцендентализму. Начиная с Фихте, происходит настоящая анимация трансцендентального субъекта. Цена, которую пришлось заплатить Канту за свою версию трансцендентализма - это запрет смешивать трансцендентальный план и план онтики (хотя первый усматривается исходя из второго как единственно доступной для человека позиции). Отсюда - явный аскетизм в отношении «больших метафизических рассказов» на темы Бога, истории и т.п., это и принципиальный отказ строить нечто вроде «теории сознания». Кант оставляет попытки в этом направлении в первом издании «Критики чистого разума». Кант последовательно выводит сознание за рамки «способностей», помещая его в трансцендентальный план. Зато у спекулятивных философов их «сцена письма» обогатилась многими квази-трансцендентальными персонажами: Я, чувственность, рассудок, сознание, наконец, Дух - точно забежали на ножках как в театре марионеток, избавленные от своей основной функции - быть только символами особой рефлексивной работы философа. Уже у них по жилам что-то потекло - хотя бы и разжиженный сок разума. Но нужно помнить, что такой ценой в классике достигалось необходимое пространство историософского спекулятивного дискурса.

В гносеологическом плане прежде всего должна быть предусмотрена релевантность самого сознания тотальным предметам: сознание должно включать в себя какие-то измерения тотальности: это может быть пиелистское «Бог в нас», включённость в поток жизни, в игру «означающих», наконец, в социальные детерминации или другие варианты увеличения размерности сознания, - в зависимости от «образа» тотального предмета или Абсолюта. По отношению к трансцендентализму

Канта тут возможны разные исходы. Во-первых, можно его «снять», выбрав диалектико-герменевтический или даже мистический путь постижения Абсолюта (Гегель), полагая, что само постижение есть момент «самодвижения» этого Абсолюта. Во-вторых, можно развивать некий «слабый вариант», историзируя сферу априорного или придавая ей культурный смысл, - как это было в неокантианстве. Последний путь есть рода наращивание измерений сознания *ad hoc*, за счет внешних факторов. У Дильтея был свой путь: он наращивал измерения сознания за счет иной его трактовки, - рассматривая сознание как особый элемент в индивидуальной целостности психической жизни, столкнувшись при этом с проблемой объективации и выражения жизни. И Дильтей был один из первых, кто осознал, что герменевтика - нечто большее, чем искусство толкования текстов. Именно за счет того, что внутренний смысл, которым исходно обладают жизненные связи, выводится Дильтеем за рамки какого бы-то ни было трансцендентного Абсолюта, герменевтика целиком ложится на плечи конечного исторического существа - человека, и становится - особенно у Хайдеггера - главной формой его «заботы о себе». Своеобразие Дильтея в этом плане заключалось в том, что он не терял из вида и гносеологической функции герменевтики.

2

Эстетизация выражения как произведение.

Феноменология автора и героя

ЕСЛИ ПОДОЙТИ к указанным коллизиям философии формально, возможно, следуя Дильтеевой идее «философии философии», то нужно было бы найти некий наблюдаемый эффект, производимый проблемой рациональности Абсолюта, - но не в материи содержания самой

² На этот очень важный момент герменевтики Дильтея обратил внимание Ф.Роди в полемике с трактовкой Гадамера. См. Ф. Роди Традиционная и философская герменевтика. // Вестник РГТУ, № 3, М, 1996. С. 139-152.

проблемы, а некоторым образом, извне. Этот эффект можно засечь в плане письма или нарратива, рассматривая философский текст как произведение, как особого рода эстетизис. Мы имеем в виду своего рода феноменологию философского произведения, где можно было бы попытаться найти формальные оппозиции, сопоставимые содержанию проблемы, о которых шла речь. Такой формальный сдвиг в нашем рассмотрении позволит нам лучше представить суть этих содержательных коллизий, так сказать, на уровне самой философской риторики.

Такую феноменологию произведения можно найти в работах М.М. Бахтина. Итак, чтобы ближе рассмотреть истоки герменевтического обращения в ситуации умопостижения Абсолюта, обратимся к некоторым характеристикам, которые выделяет М.М. Бахтин, обсуждая эстетический феномен «произведения». В работе «Автор и герой в эстетической деятельности» Бахтин показывает, что всякое авторство или творческое осуществление, принимающее эстетическую форму (под каковую, отметим, подпадает и философское произведение), заключает презумпцию абсолютной инстанции автора, которая определяет «тотальный» смысл реакции автора на героя.

Бахтин отмечает: «Сознание автора есть сознание сознания. Т.е. объемлющее сознание героя и его мир сознания, объемлющее и завершающее это сознание моментами, принципиально трансгрессиентными ему самому которые, будучи имманентными, сделали бы фальшивым это сознание»³.

Этот пассаж содержит одну важную двусмысленность, на которой фактически в дальнейшем «играет» Бахтин: последние слова «это сознание» могут быть отнесены как к автору, так и к герою, т.е. речь может идти о трансгрессиентности относительно сознания автора - но также и относительно сознания героя. Очевидно, что это - дуальные

³ М.М. Бахтин Автор и герой в эстетической деятельности. // М.М. Бахтин Эстетика словесного творчества. М., 1978. С. 14.

обстоятельства и одно невозможно без другого⁴.

Но как раз отсутствие каких-либо «трансгрессиентных» моментов к Богу и есть существенный его признак как тотальности и Абсолюта. Возможно ли тогда вообще какое-либо «авторство» по отношению к Абсолюту, отличаются ли в этом отношении различные «образы Абсолюта» или, наоборот, не являются ли эти «образы» историческими паллиативами «абсолютного», так сказать, скроенными по тем или иным человеческим меркам? Например, ясно, что решение вопроса об интеллигибельности или возможности авторской позиции зависит от того, представляется ли Абсолют в личностной или пантеистической форме, ясно, что вопрос о возможности рациональной теологии имеет свои обертоны, по сравнению с вопросом о рациональной истории. И все же, если ограничиться самим фактом разнообразных опытов типа «философии религии» и «философии истории», если, далее, учесть неизбежный теологический след - будь то в историзме, в натурфилософии или в какой-либо «эгологии», - то можно отвлечься от этих обертонов, и поставить вопрос в уже упомянутой феноменологической плоскости, - на первом этапе независимо от различий образов Абсолюта.

Тогда можно увидеть, что отмеченная Бахтиным трансгрессиентность в исходном пункте выступает здесь как свобода или «избыток спонтанности» человека: хотя «искупление человечества» - если речь о теологии - есть произведение божественного в человеческой истории, и взятое как целое (христианский миф истории) должно быть безусловно необходимым уделом человека, - это же произведение есть результат человеческого усилия, постольку выступает именно свободным искуплением. А это означает, что локально, в своей конкретной индивидуальной исполненности, процесс религиозного обращения должен предполагать свободу человека, которая противоречит провиденциальному характеру истории. Даже если провиденциальность или какой-либо трансцендентный план истории отрицается, - все равно у исторической

⁴ Доказательство этого утверждения я оставляю заинтересованному читателю.

реальности, как бы она ни представлялась, должен полагаться внутренний смысл, самоистолкование - которое, кстати, и вынуждает здесь к появлению герменевтики как «пониманию понятого»³.

Итак, «избыток видения» автора необходим как условие возможности эстетизиса - но этот избыток видения не просто по отношению к внешнему предмету рассмотрения или анализа - но именно по отношению к Другому, за которым предполагается равномоощность, у которого есть лицо и взгляд, он вступает в диалог, - даже если это выдуманный герой или Абсолют. Бахтин подчеркивает: «...При одном и единственном участнике не может быть эстетического события; абсолютное сознание, которое не имеет ничего трансгредивного себе, ничего внеаходящегося и ограничивающего извне, не может быть эстетизировано...»⁴. (Снова у Бахтина выдерживается отмеченная дуальность).

Рассмотрим в терминах бахтинской феноменологии эстетизиса характер отношения автора к человеку как герою религиозного обращения, человеку в перипетиях религиозного опыта. Абсолют вообще означает некую определенность относительно бытия - даже если Божество определяется как «ничто сущего», как источник и возможность всяческого бытия или как некий псевдо-исторический процесс, - и как таковой не может не быть индифферентен становлению и истории. Поэтому Абсолют есть исходный пункт - и в то же время конечный пункт или полюс телеологической «силы», который притягивает, движет человеком. Из этого пункта Автор разворачивает, истолковывает генезис и структуру религиозного образования духа. Необходимость вменения свободы своему герою, человеку, следующему по религиозному пути, диктуется тем, что сама развернутость, возможность артикуляции этого пути в произведении предполагает трансгредивные сознанию Автора моменты, которые именно за счет избытка видения должны быть

³ Именно этот смысл герменевтики ставит во главу угла своих штудий Ф.Роди (см. *K. Rodi Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19- und 20 Jahrhunderts.* Frankfurt a. M., 1990. S. 7f).

⁴ *М.М. Бахтин* Указ. соч. С. 22.

сняты в произведении как целом. «Избыток видения - почка, где дремлет форма и откуда она разворачивается как цветок. Но чтобы эта почка действительно развернулась цветком завершающей формы, необходимо, чтобы избыток моего (т.е. автора - В.К..) видения, восполнил кругозор созерцаемого другого человека, не теряя его своеобразия».

С этим же связана неизбежная телеология законченного произведения, но также и нерелефированность самого творческого акта. Последнее обстоятельство есть онтологическое основание «избытка видения».

Именно отсюда можно усмотреть и принципиальную парадоксальность замысла «Философии религии», где необходима персонификация Бога в пространстве эстетизиса, определяемом сюжетом религиозного обращения и, фактически, превращающем Бога в одного из «героев» произведения.

Эти трансгредивные моменты могли бы быть специально отрефлексированы, поняты как именно условия возможности сюжета, и таким образом вынесены за пределы собственно «нарративного» плана произведения. Такой ход мы фактически встречаем у Канта: «избыток видения» выносится Кантом в трансцендентальный план, из которого понимается условие возможности того или иного человеческого познания, но само это понимание не составляет проблемы, оно считается случившимся, если трансцендентальная функция доказана (трансцендентальная дедукция осуществлена). Поэтому у Канта нет, собственно, герменевтической проблемы и понимание здесь - всегда событие, которое располагается до всякого «избытка видения» Канта как автора. То, как возникает герменевтическая проблема как проблема интерпретации, и одновременно, как проблема, выводящая к онтологии, мы рассмотрим на примере Гегеля, взяв один эпизод, в котором герменевтика выступает в конфликт с трансценденталистской парадигмой.

⁵ Там же. С. 24-25.

4

*Герменевтическая тема в трансцендентализме:
случай Гегеля*

РАССМОТРИМ в этой связи то, как историческое, и вместе с тем герменевтика, появляются в философии религии Гегеля. Прежде отметим одну особенность, делающие гегелевскую философию религии особенно важной для фиксации сопряжения трансцендентализма и герменевтики. В религии, как ее трактовал Гегель, свернут процесс образования духа до уровня абсолютного знания: достижение религиозной истины есть существенный момент или ступень достижения Абсолюта. В архитектонике «Феноменологии духа» каждая низшая ступень формообразования духа содержит признак или росток следующей, более высокой ступени, требующий для перехода к ней телеологического истолкования. Но в «Философии религии» исходная диспозиция Бога и человека, даёт о себе знать в существенной деформации приемов работы Гегеля, логики его движения, работы с материалом. Как уже было отмечено, сам процесс религиозного образования индивида предполагает в нем свободу или «избыток спонтанности» по отношению к Абсолюту. Эту парадоксальность подчеркнул в свое время русский философ В. Эрн, говоря о том, что на пути религиозного обращения человек должен быть свободным вне Бога, «...иначе в психике человечества не могла бы быть постоянно наличной возможность двух путей, пути добра и пути зла, пути к Богу и пути от Бога. Пусть признак метафизической подлинности, бытийности и истинности относится только к первому пути <...>, но лишь при наличии эмпирической реальности пути второго <...> возможно свободное искупление человечества, т.е. история в подлинно божественном смысле слова».

Таким образом, наряду с истинным бытием для понимания и разума истории необходима и иная ценность: точка, связующая два мира, точка экстатического порыва к трансцендентному как условие воз-

можности свободного, т.е. ответственного «искупления человечества». Такой точкой или местом выступает сам человек, и в рационально-телеологическом изображении истории он схватывается в трансцендентальном плане, как условие возможности самого выражения пути искупления, оказывается, таким образом условием возможности автора. Но не только автор, озабоченный эстетическим самоосуществлением, но, кажется, и сам Бог оказывается заинтересованным в человеке.

Вместе с тем, в монистической установке Гегеля конечная самость человека должна быть растворена в Абсолюте, понята как не истинная, не субстанциональная самость. Но в отмеченном трансцендентальном значении эта самость не может быть субстанциональной и по другой причине: именно как условие возможности, как «место», в котором и из которого допускается выражение. Человек, таким образом, обретает как бы два «топоса»: первый распложен в сюжете философского «нарратива», второй - в трансцендентально-рефлексивном пространстве автора этого нарратива. Поэтому, если автор желает сохранить первенство Абсолюта и субстанции, он должен, в конечном счете, снять трансцендентальное значение со всех персонажей, которые входят в сюжетное пространство его нарратива. Эта тактика - использовать трансцендентальный ход и затем снять его в абсолютном знании, в каком-то смысле удается в «Феноменологии духа», поскольку там все не субстанциональные, не дедуцируемые моменты в развертывании метаморфоз или гештальтов духа могут быть отнесены на счет формы изложения, риторики или восприятия самого текста, т.е. они могут быть как бы вынесены за пределы сюжетного пространства «Феноменологии духа». Эти моменты, собственно, даются Гегелем как развернутые сноски-иллюстрации, как описание историко-культурных реалий, взятых, что называется, на злобу дня.

Иное в «Философии религии». Здесь мы имеем дело с исходным противостоянием Бога и индивида, у которого уже совершились (или подготовлены) основные метаморфозы сознания, описанные в «Феноменологии», - или, по крайней мере, совершились до тех формообразований, которые для дальнейшей развертки требуют отсылки к ре-

* В. Эрн Природа научной мысли. Сергиев Посад, 1914. С. 42-43-

лигиозному опыту. Индивид как живая конкретность есть актуальная бесконечность. Поэтому индивид и Божество в исходном пункте религиозного сюжета противостоят как две бесконечности, здесь речь идет о диалоге человека и Бога, диалоге, предполагающем известную степень актуальной нерастворимости индивида в Абсолюте, несмотря на то что «в конечном итоге» бесконечность индивида должна быть снята, а ее позитивность должна быть представлена как превращенная форма позитивности Абсолюта. Следовательно, Гегель должен не только конструировать иерархию трансцендентальных отношений, но и интерпретировать «текст поведения» человека, учитывая самоистолкование идущего по пути религиозного обращения. Это самоистолкование есть часть сюжета и не может быть вынесено в «план автора». Если в «Феноменологии» взаимная дистанцированность формообразований была вневременна, а потому, по сути, имела характер семантический, обусловленный способом дискурса конечного существа - самого автора, а также воспринимающего текст читателя - то в «Философии религии» дистанцированность Бога и человека, их диалог, должны быть развернуты во времени, и сама дистанцированность оказывается онтологичной. Отсюда, - если сохранять чистоту трансцендентальной аргументации - выходом было бы признание символичности самого Абсолюта, признание его «идеей практического разума» - но такой, кантовский, путь отвергался Гегелем, считавшим актуально выполнимым замысел рационального постижения Абсолюта.

И Гегель действует иначе. Желая сохранить единство сюжета (что соответствует у него тотальности логоса или понятия как сути Абсолюта), он находит своего рода герменевтические корреляты трансцендентальным элементам структуры субъективности индивида, в частности, свободе, которая первоначально имеет трансцендентальный смысл. Свобода в сюжете, означает, что религиозный путь тем или иным образом осмысляется самим героем, у него эти смыслы или резоны действий выступают как его смыслы и резоны, они не могут быть явно дедуцированы автором, объяснены из тотальной необходимости, которую излучает Абсолют. Эти смыслы несут печать случайности и

превратностей религиозного пути, пролегающего в «тварном мире». «В развитии как таковом, - пишет Гегель, - которое еще не достигает цели, моменты понятия еще распадаются, реальность, следовательно, еще не стала равной понятию, - историческим проявлением этих моментов являются конечные религии»⁹.

Гегель говорит далее, что будет рассматривать лишь переход между этими конечными религиями, заменяя, таким образом, трансцендентальное объяснение необходимости их существования, фиксацией «неустранимой фактичности» их конкретно-исторических форм. Гегель, таким образом, оставляет за собой право на синкретизм, на некую произвольность письма, которая выступает своего рода рефлексом свободы индивида-героя на стороне автора. Тем самым автор снимает с себя обязанность выводить из конечных религий бесконечную или истинную.

Так, изображая переход от «особенного Я» ко всеобщему, переход, выступающий моментом снятия мнимой позитивности (бесконечности) «особенного Я», Гегель в соответствии с нормами своей логики должен «...найти такую точку зрения, где «Я» в этой единичности в самом деле и в действительности отказывается от себя»¹⁰. И эта «точка зрения» должна быть далее истолкована как указание на следующую ступень религиозного обращения. Поразительно, что говорит в этом месте Гегель: хотя переход к «оразумленному» состоянию конечного (в отказе «Я» от себя) «должен совершаться диалектически» (т.е. согласно гегелевским нормам развертывания трансцендентального содержания), он этот переход изобразит по содержанию. И после этого в тексте появляются два плана: план исторического содержания и собственно трансцендентальный план. При этом переход к Абсолюту опосредуется движением в первом плане, но уже не в форме «дедукции», не в форме развертывания трансцендентального содержания до

⁹ Г.Ф.В.Гегель Философия религии. Т. 1. М., 1975. С. 267.

¹⁰ Там же. С. 357.

Абсолюта, а герменевтически, за счет истолкования уже случившейся и рассказавшей о себе истории религии.

Подобное введение герменевтического плана ведет к тому, что и сами «трансгредиентные моменты» индивида-героя расщепляются: так, «добро», «долг», и т.д. получают смысл неких герменевтических коррелятов собственно трансцендентального понятия «свободы». Они, с одной стороны, всегда-уже-поняты через действия индивида, - поскольку выражены в конкретно-исторической ситуации действия, и только в таком качестве могут, с другой стороны, выступать «резонами» для авторских внутриразличий самой трансцендентальной сферы - в обоснование необходимости перехода к Абсолюту.

Моментом этого перехода является переход от единичного к всеобщему Я. Согласно Гегелю, точка зрения, где единичное «Я» отказывается от своей конечности, есть точка зрения мыслящего разума, поскольку именно этот разум полагает себя в качестве единичного как всеобщее, снимает свою единичность и обнаруживает свою истинную самость как всеобщее. Но этот разум персонифицирован в «Я». «Я» мыслит всеобщее в форме рефлексии, следовательно, в форме конечного. В качестве конечного по отношению к всеобщему, «Я» конечно именно как мыслящее, т.е. как принадлежащее к стихии всеобщего. Поэтому «Я» суть момент этой стихии и должно отказаться от себя в благоговении перед всеобщим, узнать свою акцидентальность: «...конечное должно снять себя и лишь это отрицание истинно. Таким образом, конечное есть существенный момент бесконечного в природе Бога, и, следовательно, можно сказать: Бог сам делает себя конечным, полагает в себе определения»¹¹.

Приведенный фрагмент демонстрирует, каким образом снятие атрибутов конечности приводит Гегеля к повторению герменевтического круга, в котором замыкаются начало и конец: «Я», узнающее свою акцидентальность в благоговении перед всеобщим - и полагает

¹¹ Там же. С. 361.

ющий в себе определения (т.е. делающий себя умопостижимым с точки зрения конечности) Бог. Здесь же в полной мере проявляется анимационная риторика: стазисы Я представлены как живые персонажи нарратива.

В свое время русский неогегельянец И.А. Ильин обратил внимание на то, что признание Гегелем Бога всеобъемлющей субстанцией влечет за собой переложение в пределы самого Божества несовершенных состояний. Вместе с тем, понимание Логики как «априори» мироздания требует непрерывного перехода к конкретности Божества, начиная с конечного, несовершенного. Но конечное в «Философии религии» есть сам человек и поэтому его свобода - это предел божественной свободы, «... его «грех» - это предел самого Божества. Трагическая неудача человека органически входит в судьбу Божества. Но «судьба» Божества означает, что оно не божество. Божество, отпустив себя в состояние «инобытия», оказывается вовлеченным в процесс, не поддающийся разумному упорядочению...»¹². Поэтому, отметил Ильин, в спекулятивный ряд Гегеля вторгается схема времени и истории, - вторгается, подчеркнем, как герменевтическое разрушение трансцендентальной аргументации. Формальной причиной этому служит - если перефразировать Ильина - переложение на плечи героя «несовершенных состояний» автора, иначе говоря, полагание авторского «избытка видения» достаточным основанием для исключения «трансгредиентных» авторскому сознанию моментов. Поэтому герменевтика Гегеля является негативной по отношению к трансцендентальной парадигме. И если сравнивать автора - того, кто пишет историю, одновременно принадлежа ей, со зрителем и актёром исторической драмы, - то можно сказать, что Гегель пытается убрать со сцены этого в одном лице различного персонажа и заменить единым в двух лицах Режиссером или Абсолютом, находящимся явно «за кулисами» исторической жизни.

¹² И. А. Ильин Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. М., 1918. С. 200.

5

Трансцендентальная тема в герменевтике:
случай Дильтея

ДИЛЬТЕЙ принадлежит к тем мыслителям, которым выпадает удача произнести первые слова какой-то новой интуиции, которую столь же легко, сколь и ошибочно идентифицировать с рефлексивным удвоением традиции. Названия его программ, такие как «критика исторического разума», «философия философии», «построение исторического мира в науках о духе» или «описательная психология», по существу не имеют в виду «снятия» или «преодоления» ложных философских путей, несмотря на то, что для самого Дильтея такая модальность его программ, конечно, имела значение, и критика занимала большое место в его творчестве. И все же, главным смыслом этих программ остается совершенно новая позиция, которую занял Дильтей, а именно: он попытался стать одновременно и автором и героем своих философских нарративов, - это и было следствием особой интуиции тотальности исторической и индивидуально-целостной психической жизни, интуиции, которую он сформировал в беседах со своим другом графом Йорком. Особая роль автобиографии, новое, авто-био-графическое осмысление герменевтики как направленности жизни на самое себя в качестве условия собственной возможности - все это разметка, знаки, которые на пути последующего движения философской мысли расставил именно Дильтей.

Что означает известный дильтеевский образ или вопрос: мыслить историю и одновременно в ней участвовать? Что означает быть историчным - и одновременно творчески осуществлять себя в эстетизме, на поверхности противостоящему всяким временным потокам? Несмотря на то, что Дильтей не вводил трансцендентных измерений в целокупность жизненных связей, сама историчность, самоускользание жизни придавали ей характер трансцендирования без трансценденции, что ставило Дильтея перед вопросом о возможности сохранения в этом потоке объективных выражений как доступного разумению человека материала. Жизнь выступает как Абсолют, как всё в себе содержащее и

незавершенное целое, в котором только и могут обнаруживаться данности и формироваться смыслы - в том числе, суждения и понятия логики, а также представления о природе, о Боге и т.д.

Дильтей в этом плане совершает настоящий переворот, который есть не просто его «частное открытие», но настоящий симптом наиболее продуктивных шагов, определивших философию XX века. Воспользуемся пассажем из Ницше:

«Хронологическое извращение», причина появляется в сознании позднее, чем действие. Мы узнали, что боль проецируется в известное место тела, хотя и не имеет там своего пребывания; мы узнали, что ощущение, которое наивно предполагалось обусловленным внешним миром, скорее обусловлено миром внутренним; что истинное воздействие внешнего мира протекает собственно всегда *бессознательно*. <...> Та часть внешнего мира, которая отражается в нашем сознании, является продолжением того действия, которое производится на нас извне и лишь затем проецируется как его "причина" ...»¹.

Ницше здесь замечает неустранимую первичность жизнеощущения, по отношению к которому всякая объективная связь вторична, и более того, условна, так как «истинное воздействие внешнего мира всегда протекает бессознательно». Причинная связь, таким образом, устанавливается задним числом, и ее закон формируется из телоса жизни, содержащего не прослеживаемый сознанием, даже задним числом, процесс воздействия внешнего мира. Здесь уже обозначен феномен «жизненного мира». Дильтей именно этот феномен и исследует. В отличие от Ницше его интересует механизм объективации жизнеощущения или единичного переживания, поскольку, если остановиться на бессознательности воздействия внешнего мира, то, строго говоря, мы не сможем даже идентифицировать это воздействие «со стороны сознания» даже как «бессознательное». Дильтея интересует, из каких жиз-

¹ Ф. Ницше Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. М., 1994. С. 222.

ненных элементов или опытов складываются понятия, логика, законы науки, наконец, объективные институты исторического мира. По сути дела то, что Ницше называет «хронологическим извращением» есть основание для критики метафизики, ибо метафизика как раз и пытается исправить это извращение.

Метафизика, согласно Дильтею, неизбежно ведет к логизму, т.е. к подмене реальности логическими структурами, доступ к которым возможен только для разума, интеллекта. Между тем, реальностью является целокупность жизни, а разум и логика - лишь части этой целокупности, вырастающие из целого. Антиметафизика, таким образом, сопрягается с антиредукционизмом. Но своеобразие Дильтея еще и в том, что порок метафизики проступает не только в сведении целого к части. Метафизика иррелевантна историчности жизни. Но будет ли историчность и полнота жизни релевантна метафизике или «логизму» - в смысле возможности выведения метафизических представлений и законов из опыта жизни? Трактовка жизни как источника абстракций кажется естественной, однако в «эстетизме», кажется, предполагает невозможное - заглянуть за необратимо свершившееся. Ибо, не выступает ли логика для автора, начинающего ее выводить из жизни, тем первым воздействием внешнего, заданного продукта культуры, который понимается бессознательно (о чем говорил Ницше применительно к внешнему миру), и след этой бессознательности - в синтетичности ее положений? Именно так подходил к анализу логики Гуссерль, признавая ее объективность и стремясь выявить предметности, с которыми имеет дело сознание, где собственно эта логика и осуществляется как нозматическое образование. Известно, что феноменологи сознавали себя истинными позитивистами. Они не только сохраняли за логическими истинами статус объективных положений, но и восприятие и понимание этих положений надеялись объяснить, исходя из описания работы сознания, направленного на эти истины. Несмотря на высокую оценку Гуссерля, Дильтей был более скептичен относительно возможности сохранить за логикой статус объективной науки.

Характеризуя позицию Дильтея в отношении возможности позитивистского описания социально-исторического мира, Плотников отмечает, что, согласно Дильтею, сама позиция «внешнего наблюдателя» закрывает путь к такому описанию. Ибо описывать этот мир по схемам причинно-следственных связей эмпирически данного означает игнорировать внутренний смысл действующих здесь элементов, смысл, свернутый в целях, стремлениях, идеалах, установлениях и т.п. Это выглядит также, как если бы стремились описать сознание, исходя из внешне наблюдаемой физиологии, ибо в этом случае, - как отмечает Плотников - «на каждой ступени редуцирующей интерпретации воспроизводится предварительное условие возможности осуществления таковой - присутствие автора интерпретации как действующего субъекта. Это то самое сознание свободы, которое Кант признавал не выводимым никакими умозаключениями «фактом разума». В качестве условия знания опыт свободы не может быть фактом самого знания и в этом смысле недоступен никакому объективирующему наблюдению, «его нельзя констатировать извне или показать другим» (Dilthey XX, 158)»¹⁴.

И теперь время вернуться к свободе, о которой мы говорили - не как о факте разума, но как факте эстетизма. Если вернуться к религиозному сюжету, то позиции «жизни» - это позиция самого субъекта религиозного обращения. Здесь свобода в человеке и есть тот «избыток спонтанности», который позволяет ему быть «героем» собственной истории. Понимание себя в этом модусе своего бытия означает выбор и ответственность - что предполагает «избыток видения» по отношению к самому себе или «авторство» по отношению к собственной жизни, которое реализуется в «пространстве эстетизма», т.е. в той же жизни, но раскрытой уже как произведение человека. Этот избыток видения означает обладание некоей потенциальной полнотой по отношению к собственным возможностям, к выбору того или иного способа существования. Вместе с тем, в отличие от «авторской позиции», жизнь как

¹⁴ Н.С. Плотников Указ. соч. С. 63-64.

собственное произведение не дана актуально, поэтому и история здесь не является зримым сюжетом.

В рассматриваемой позиции сама свобода понимается человеком как непосредственно переживаемый (практикуемый) акт волеизъявления. В этой позиции рефликуется само понимание выбора, т.е. реальная герменевтика, которая вынуждается множеством диалогически противостоящих фигур, персонифицирующих пространство возможностей человека (быть - кем?). Выделенной фигурой в этом контексте является Бог, диалог с которым и определяет в религиозном сознании выбор подлинной экзистенции человека. Парадоксальность диалогической персонификации Бога коренится в том, что он есть тотальность, определяющая провиденциальный характер человеческой истории. Бог в этой смысле не может выступать партнером диалога, ибо партнерство предполагает известное равенство. Анализируя этот момент религиозного сознания, русский философ С.Л. Франк писал: «Явление Божества как «моего Бога», как существа, которое встречается со мной, связано со мной отношением «ты» к «я», содержит глубокую проблематику: ибо непосредственно оно кажется несовместимым с сущностью Божества как безусловного и всеобосновывающего первоначала»¹⁵.

Франк далее отмечает, что реальность, внеположенная «мне» в качестве «ты» выступает всегда в облике предметной реальности. Но это «ты» в данном случае не есть предмет моего познания, поскольку «...Божество не может быть неким «ты», одним из многих «ты». <...> Поэтому и образ бытия и обнаружения, выражающийся в «ты» не есть признак Бога; соотношение, напротив, может быть понято лишь так, что Божество, будучи первоосновой и первоначалом всего вообще, есть основание, трансцендентальное условие возможности самой формы бытия «ты»»¹⁶.

Трансцендентальный ход в рассмотренной герменевтической ситуации обозначает принципиальную неравнозначность полюсов («меня» и Бога), определяющих «круг» понимания. Вместе с тем, трансценден-

¹⁵ С.Л. Франк. Непостижимое. Париж. 1939- С. 248.

¹⁶ Там же.

тальная сфера оказывается не приуроченной к человеку. Но если «полюс-Бог» имеет онтологическое преимущество, то «полюс человека» выделен экзистенциально, - да и герменевтика - это забота конечного существа. Следовательно, трансцендентальные значения, которые определяют условия возможности герменевтической ситуации, должны отражаться и на полюсе человека, а полное задание трансцендентального отношения в таком случае укладывается в структуре герменевтического круга. Действительно, поскольку мое бытие и моя воля не могут быть внешними для меня, совсем не быть при этой моими и «из меня», то, как считает С.Л. Франк, единственно возможное здесь истолкование отношения личности и божества трансцендентальное и, тем самым, «трансрациональное».

Образом Абсолюта для Дильтея выступает не Бог, но жизненная взаимосвязь. Диалогические фигуры здесь - это действующие люди, и автор находится среди них, сам как один из участников жизненной драмы. Здесь совершается реальная герменевтика, субъект которой обнаруживается иначе: «...субъект, который интерпретируя знаки, интерпретирует себя, больше не является Cogito : это - существующий, который через истолкование своей жизни открывает, что он находится в бытии до того, как полагает себя и располагает собой, Так герменевтика открывает способ существования, который остается от начала и до конца интерпретированным бытием»¹⁷.

В таком случае речь герменевта (истолкователя) не относится непосредственно к предмету истолкования, ибо такого предмета, собственно, не оказывается. Речь герменевта в принципе относится к «плану автора» - т.е. относится к самому герменевту, его самопониманию, которое может осуществиться в эстетической форме жизни или произведения. Здесь утрачивается различие между искусством и жизнью. Речь герменевта - это выторговывание паузы как времени понимания. В этой паузе и должно случиться понимание. Речь герменевта это май-

¹⁷ П.Рикёр. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М, 1995. С. 16.

евтический след, ведущий к пониманию. След случаен относительно того места, куда он ведет. Тотальный релятивизм - плата за онтологический смысл герменевтики. Дильтея от такого релятивизма спасает его гносеологический интерес. Он никогда не забывал, что герменевтика - это и способ познания жизни, он писал о поэтике, но сам - в отличие от Хайдеггера - поэтическим языком не злоупотреблял.

Полагая ограниченность точки зрения познания, Дильтей признавал метафизику как способ заполнения не известного, не видимого. Метафизика для него была своего рода языческой окулярностью - если воспользоваться выражением Йорка - утверждавшей некую видимость там, где ее быть не могло. Стремясь к «позитивности», Дильтей относился к метафизике как к расшалившемуся младенцу относится серьезный родитель, грозя ему пальцем в заботе о хлебе насущном. Но «окулярность» для ребенка - это элемент его жизни, его игра, это реальная метафизика жизни, вполне далекая от высоколобого «логизма». Идея «естественного права» ведь не просто интеллектуалистская возгонка жизни, от которой почти ничего не остается. Эта идея символизирует и индуцирует особое наклонение человеческой воли к порядку и достоинству - хотя бы таким, заведомо не верифицируемым представлением. В этом и особый априоризм идеи, априоризм риторической фигуры, без которой нечто нельзя было бы высказать, воспринять и удержать в памяти. Трансцендентальная постановка вопроса возвращается уже в форме, очищенной от спекулятивных онтологических схем вместе с неразрешимой проблемой выражения жизни, в форме, чреватой постмодерном, с позиций которого Дильтей должен рассматриваться как безнадёжный классик.

Гуссерль и Дильтей. Предпосылки и методологические процедуры

В. И. Молчанов

РЕЧЬ ПОЙДЕТ об исходных пунктах и методологических процедурах, о различии между Гуссерлем и Дильтеем в этом плане.

Ключевое слово Дильтея как философа - это жизнь. Жизнь у Дильтея даже не символ, а некоторая мифологема, и чем сильнее миф, чем он ярче, чем более ярким и художественным языком он выражен, а Дильтею как раз нельзя отказать в таких ярких образах, тем сильнее в него верят и тем труднее его подвергнуть сомнению.

В своей знаменитой статье «Типы мировоззрения и их отражение в метафизике», которая Гуссерля подтолкнула к предположению, что путь Дильтея ведет к скептицизму и релятивизму, Дильтей говорит о мировом целом, о загадке жизни. Эту статью Дильтей заключает именно таким образом, что есть загадка жизни, есть некоторая основа мира, и метафизика, религия, искусство только косвенно, я обращаю внимание на это слово, только косвенно, символически выражают это отношение. Вот этот «символизм» и эта «косвенность» позволяют сделать попытку иначе посмотреть на место Дильтея в истории философии и в истории культуры. В каком смысле? На вчерашнем заседании и, отчасти на сегодняшнем, к исследованию Дильтея применялся один вид историзма - некоторый плавный историзм, который может выбрать свою исходную точку в любом месте. Можно начать с Аристотеля или, скажем, с Гум-

больдта, или с Канта и т.д.; нет практически критерия и исходных точек. Этот тип историзма можно назвать линейным типом историзма, но есть и другой подход, который принадлежит тому философу, который все-таки институционализировал дескриптивную философию как науку - это Франц Brentano. Я хочу напомнить, что Brentano назвал немецкую философию, начиная с Канта и причисляя туда Шеллинга, Фихте Гегеля, Шопенгауэра, Ницше, Эдуарда фон Гартмана, фазой крайнего упадка в философии. Дильтей Brentano не включал в этот список; может быть, он его и не читал, а может быть, он не осознавал значимости работ Дильтея. Речь ведь идет не о том, чтобы объявить философов «фазы крайнего упадка» ничтожными - на манер Шопенгауэра. Напротив, Brentano осознавал влияние их учений. Более того, он считал Канта великим философом, но он также считал, что фаза крайнего упадка - это попытка возродить науку на некоторых принципах, которые сами научными не являются - это некие иррациональные принципы, которые восходят все-таки к *Критике чистого разума*, к трансцендентальной силе воображения, к тому «неизвестному» корню чувственности рассудка, который дан нам только косвенно.

Дильтей конечно очень важен для нас, потому что влияние Дильтея многостороннее и многозначное, и как методолог гуманитарных наук он важен еще и потому, что сейчас необходимо осознать, какую же роль играют сейчас гуманитарные науки в обществе. Несмотря на то, что я критически отношусь к тем аналогиям, которые проводит В.А. Куренной, я считаю все же, что такие аналогии нужно искать, что мы, находясь в гуманитарном университете и осуществляя принцип единства исследования и преподавания, соответственно принцип Гумбольдта, все-таки до конца не осознаем роль своего сообщества в современном мире. Поэтому изучение Дильтея и публикация Дильтея на русском языке, я думаю, имеет большое значение. Но с другой стороны, это не означает, что мы не должны критически относиться к самой методологии, которая пронизывает все творчество Дильтея.

Я отхожу от того подхода, который предложил здесь Н. Плотников. Он склонен считать, что есть какие-то рукописи или какие-то доку-

менты, и когда они будут опубликованы, мы узнаем что-то новое, и можно будет составить о Дильтее иное мнение и т.д. Я исхожу из того факта, что «Описательная психология» была издана тогда, когда Дильтею был 61 год, я имею право рассматривать это произведение как произведение зрелого мастера, в котором изложена его теория познания, основа его философских воззрений.

Я бы хотел в сравнении с Гуссерлем отметить три пункта различий методологии в исходных пунктах:

1. Проблема непосредственного и опосредствованного знания. Внутреннее восприятие и рефлексия.
2. Понимание части и целого.
3. Различие интерпретации и анализа

Я могу здесь только наметить эти линии различия. Различие первое - непосредственное и опосредствованное знание. Во-первых, в докладе проф. Роди прозвучало, что само различие объяснительной и описательной психологии иногда нас вводит в заблуждение, да, в определенном смысле это так, но нас не должно вводить в заблуждение то, что Дильтей понимал естественнонаучное познание в соответствии с кантовской и послекантовской позитивистской традицией. Эти схемы ясно и четко можно проследить в описательной психологии.

Во-вторых, то, что в качестве парадигмы для гуманитарных наук Дильтей принял некоторую схему, которую он извлек из двух разнородных источников (хотя и не совсем разнородных), - из гегелевского понимания духа и из биологии - холистской биологии (основным понятием которой является представление о целостности живого организма). Как это было конкретно, я не могу сказать, т.к. не являюсь исследователем творчества Дильтея в этом смысле, но биологизм и гегельянство соединенные в этой самой «жизни», в «душевной жизни» и в «загадке жизни», - это, я думаю, достаточно очевидные вещи.

Коснемся теперь первого момента. Дильтей начинает свою экспликацию описательной психологии с того, что метод этой психологии основан прежде всего на том, что внутреннее восприятие дает нам непосредственное знание своей душевной жизни. Казалось бы, это пол-

ностью повторяет то, что говорил Brentano и даже термин употребляется Brentanovский: «внутреннее восприятие». На самом деле, если все-таки обратить внимание на контекст, то различие обнаруживается разительное. Дело в том, что Brentano понимает психическую жизнь как некоторую плюральность, как некоторую иерархию и многообразие психических феноменов. Brentano ни в коем случае не исходит из какой-то целостности душевной жизни, которую надо было бы потом расчленять. Основная задача Brentano, как известно, состояла как раз в том, чтобы дать основной признак психического. Напротив, сколько бы раз Дильтей ни произносил слово «жизнь» и «психическое», он нигде не дает какого-нибудь определенного признака психической жизни. Единственный признак психической жизни у Дильтея, который звучит рефреном - это ее процессуальность, это переход одного психического состояния в другое состояние, одного состояния сознания в другое состояние сознания.

Теперь я сделаю некоторую остановку и предложу вопрос. Вопрос не историко-философский, а содержательный: *соответствует ли это человеческому опыту?* Человеческому опыту соответствует больше описание Brentano, когда он говорит о некоторых дискретных состояниях, когда мы переживаем не изначальную целостность душевной жизни, а когда мы переживаем отдельные психические феномены и их единство, и когда мы отличаем одно состояние сознания от другого состояния сознания, одно единство сознания от другого. Это различие между установками Brentano и Дильтея позволяет нам сравнить более точно позиции Гуссерля и Дильтея. Это сравнение я провожу с помощью тех текстов Гуссерля, где он критикует Brentano за то, что тот ввел внутреннее восприятие как окончательный критерий истины в психологии и в учении о сознании. Иначе говоря, Гуссерль критикует Brentano за то, что он не проработал само понятие «внутреннего», а противоположность между внутренним и внешним не сделал предметом анализа. С точки зрения Гуссерля, «внутреннее» не обязательно является адекватным и не обязательно дает очевидность. Для того чтобы мы могли судить о чем-то с очевидностью в отношении нашего

внутреннего мира, должны быть осуществлены процедуры, т.е. те процедуры о которых Дильтей вообще даже и не подозревал. Как известно, «Логические исследования», оказали влияние на Дильтея, но, видимо, только в плане I Исследования, которое носит название «Значение и выражение». Дильтей, видимо, не обратил внимания на скрупулезный анализ Гуссерля в отношении внутреннего восприятия и критики в адрес Brentano, которая косвенным образом относится и к его философии. У Гуссерля возникает в связи с этим проблема феноменологической редукции, которая в «Логических исследованиях» еще так не называется, хотя употребляется глагол «редуцировать». С точки зрения Гуссерля, мы должны подвергнуть первичное, наше внутреннее данное некоторой процедуре, некоторой обработке, некоторой рефлексии, а не просто сделать его внутренним (Innewerden). Innewerden ничего не значит, с точки зрения Гуссерля, если мы хотим говорить об очевидности - мало ли что может быть «внутри». Кстати, Гербарт, на которого ссылаются и Дильтей, и Гуссерль (Гуссерль - в подготовительных текстах к «Логическим исследованиям») говорит о том, что «внутри» могут сталкиваться различного рода представления, и это создает различные помехи, аберрации, смещения. То есть, если мы говорим о внутренней жизни, то само «внутреннее» жизни и само переживание не дают вообще никаких критериев истины, с точки зрения гуссерлевского учения о сознании. Для этого и вводятся все эти процедуры редукции. Эти процедуры можно критиковать; я не выступаю здесь с позиции Гуссерля, я не хочу критиковать Дильтея с точки зрения Гуссерля, но я хочу подчеркнуть различия. Различия, которые сводятся к присутствию и отсутствию определенных методологических процедур. Это первое.

Второе. Вопрос о части и целом. Знатоки творчества Дильтея могут меня поправить, но, видимо, Дильтей не читал III части второго тома «Логических исследований», по крайней мере, этот текст не оказал на него никакого влияния. Дело в том, что мифологема изначальной целостности совершенно расходится с человеческим опытом, с опытом познания и с опытом обыденного восприятия. Мы никогда не исходим из целостности, мы всегда достраиваем эту целостность, воспринимая

части. И Гуссерль прекрасно показывает это, когда он начинает свой анализ части и целого вовсе не с определения того, что такое целое, а с системы различий между самостоятельными и несамостоятельными, абстрактными и конкретными частями, показывая, каким образом дополняется до целого каждая такая часть. Мифологема Дильтея состоит прежде всего в том, что в качестве предпосылки принимается или психическая жизнь человека, или абсолютный дух, или мировое целое как некоторые целостности, которые мы можем разделить на части. Это второй пункт, на который я хотел бы обратить внимание и который, конечно, можно, если было время, просто текстуально показать и у Дильтея, и у Гуссерля. Т.е. это полностью различное понимание отношений частей и целого.

И третий пункт, на который я хотел бы обратить внимание - это различие между интерпретацией и анализом. Вчера мы уже имели случай коснуться этого вопроса, и проф. Роди совершенно справедливо заметил, что у Дильтея анализ - это часть интерпретации. Во всяком случае, это подтверждается многими текстами Дильтея. Т.е. анализ, в том смысле, в котором понимает его Дильтей - это некоторое вычленение частей и только. Это, однако, только один из видов аналитической деятельности - выделение частей, причем каких частей - Дильтей об этом умалчивает, как правило. Мне кажется, что в «Описательной психологии» Дильтей просто употребляет слово «анализ» и не придает ему определенного строгого смысла. Вообще говоря, анализировать анализ дело очень трудное и Гуссерль сам предпринял такую попытку только в «Философии арифметики», где есть попытки анализировать, что такое аналитическая деятельность. Что касается Дильтея, то он вообще вне этой проблематики. Для него анализ - это некоторое слово, которое всем должно быть понятно.

В то же время в «Логических исследованиях» мы можем проследить все-таки радикальное отличие интерпретации и анализа. Именно у Брентано и Гуссерля анализ, аналитическая деятельность, становится основой философской деятельности. К сожалению, я не могу представить это здесь в развернутом виде. Это представлено в моем введении

к переводу второго тома «Логических исследований». Но коротко можно сказать так: существует человеческий опыт (первичный человеческий опыт) - опыт восприятия, опыт воспоминания, фантазии, который может быть подвергнут как интерпретации, так и анализу. Есть вещи, которые мы не можем интерпретировать, мы можем их только анализировать. Вот в этом ключе движется мысль Гуссерля в «Логических исследованиях». Самый известный пример - это исходное «определение» знака. Для Гуссерля нет общего понятия знака, нет интерпретации того, что такое знак. Гуссерль начинает с анализа и разделения, что есть два разных смысла знака. Знак как выражение, которое обладает значением, и знак как указание, как признак, как метка. Кстати говоря, у Дильтея в тексте «Категории жизни» эти два значения смешиваются; Дильтей пишет, что знак указывает нам на выражение, т.е. у Дильтея не различаются по существу эти два вида знака. Знак берется в некотором обыденном смысле, который может быть и тем, и другим.

Конечно, у Гуссерля также можно найти интерпретации, Гуссерль также отходит иногда от аналитической деятельности, Гуссерль иногда интерпретирует собственные термины, которые он вводит. Это можно выявить в его текстах, но очевидно, что первичной деятельностью является все-таки не интерпретирующая деятельность, а деятельность аналитическая. Теперь мы зададим вопрос почему? Потому что предметы разные: для Дильтея - целостность, изначальная целостность (душевная жизнь, мировое целое, история) уже изначально имеет какой-то определенный смысл. Смысл слова интерпретация заключается в том, что мы интерпретируем уже некоторый смысл, который нам предан. Он может быть еще не ясен, но он уже есть, он уже сформирован, и тогда мы его можем интерпретировать. Задача Гуссерля совсем другая, задача Гуссерля - понять, как конституируется смысл, как возникает смысл, каков генезис смысла, а генезис смысла мы не можем интерпретировать: здесь требуется совсем другая процедура. Вот в этом смысле феноменология радикально отличается от герменевтики. В этом смысле аналитическая работа Гуссерля отличается весьма от психолого-герменевтической работы Дильтея.

В качестве заключения хочу напомнить фразу Поля Валери, который писал, что история это самый вредный продукт, созданный химией интеллекта, и постулируя некоторую историю, вызывая к истории, можно прийти к очень печальным результатам. Валери это писал в контексте, что с помощью истории можно возвеличивать одни нации и принижать другие, создавая соответствующую идеологию. Интересно, что Дильтей употребляет похожее выражение «психическая химия» (но, видимо, это не только его выражение) для характеристики объяснительной психологии. «Психическая химия» означает, что при возникновении двух каких-либо впечатлений из них может возникнуть новое «вещество», третье, вот так работает объяснительная психология. Гипотезы, первичные данные склеиваются (идет некоторая химическая реакция) и возникает нечто третье. Мой вопрос в заключение, не формируется ли при этом такое понимание истории, когда мы произвольно, из некоторых исторических данных можем «химически» создавать нечто совершенно неадекватное и только воображаемое, мифологическое, а не аналитически выделяемое? Избегает ли такой опасности описательная психология с ее «первичной целостностью»? Последняя также может быть совершенно произвольно интерпретирована.

Вопросы:

В.А. Куренной: Ввиду опасений вреда истории для жизни я не буду исторически ставить вопрос, а поставлю его таким образом: мне очень симпатична фраза Эббингауза, которую я процитировал в своем докладе: «привилегии правильного угадывания не имеет никто». Как можно разрешить следующую ситуацию: Вы говорите, что существуют две парадигмы изложения некоторого опыта - опыта сознания: один из них дильтеевский, который делает акцент на целостность, континуальность потока переживаний; другой же опыт сознания - это структурированный, иерархизированный брентановско-гуссерлевский опыт. Но существует презумпция доверия к автору, в рамках которой мы читаем

текст Дильтея или Брентано. Где здесь критерий, какому опыту мы можем отдать предпочтение, кроме одного-единственного аргумента, который я считаю патовым: я так переживаю, это совпадает с моим угадыванием.

И. С. Плотников: Строго говоря, всякая апелляция к несоответствию с непосредственным опытом - это такой же аргумент - патовый.

В. А. Куренной: Да.

И. С. Плотников: И то, что тезис Дильтея противоречит непосредственному опыту.

В. И. Молчанов: Прежде всего, переживание и угадывание - весьма разные вещи. Ваш аргумент, сама постановка вопроса, с моей точки зрения, патовая, тогда мы вообще не можем содержательно ни о чем рассуждать - мы тогда должны быть только историками философии и говорить: «Так считал Дильтей», или: «Так считали Брентано и Гуссерль». А как мы можем сравнивать их точки зрения, какую точку отсчета мы должны находить, чтобы сравнивать, допустим, дескриптивную психологию Брентано и описательную психологию Дильтея? На кого Вы опираетесь, когда вы ищите точку сравнения между Гуссерлем и Дильтеем? Какой опыт полагается в основу этого сравнения?

В. А. Куренной: Нет, я ставлю вопрос совершенно систематически. Каков здесь критерий опыта? Если мы берем текст и если я, как Ваш собеседник, даю Вам следующий отчет о моем внутреннем опыте: он обладает некоторой континуальностью, а не дискретностью, то как мы можем прийти к какому-нибудь соглашению?

В. И. Молчанов: Конечно, когда Вы не просто мне говорите о том, что ваш опыт такой-то и такой-то, а когда Вы опишите конкретный опыт, покажите это на примерах. Покажите на примерах, что Ваш опыт из-

начально целостный, а потом Вы выделяете в нем части, покажите это на примерах. Это путь, который на самом деле близок к эмпирической психологии. Brentano вовсе не спиритуалист, на основе философии Brentano создана целая школа эмпирической (не экспериментальной) психологии. Мы должны описывать опыт; дескрипция - вот критерий. Не просто назвать: я скажу так, Вы скажите эдак, В.В. Калининченко обязательно скажет иначе, но давайте посмотрим, как это можно дескриптивно описать на примере конкретного отношения опыта к определенной предметности, в определенной ситуации, тогда мы можем корректировать, соотносить наш внутренний опыт с опытом другого. Это и будет коммуникативностью знания. Однако мы всегда неизбежно исходим из нашего конкретного опыта, из наших определенных переживаний, т.е. переживаний, отделенных от других переживаний, а не из «мирового целого». Можно сказать, что мы исходим из целостности, но эта целостность уже выделена, отделена от другой целостности, которая нас в данный момент не занимает. Это и есть изначальная дискретность опыта.

А. Г. Черняков: Мне кажется, что это очень интересный разговор. Хорошо бы его продолжить во время дискуссии. Юм в своем трактате, рассуждая о Я, вдруг говорит: «Вот, если ко мне кто-то придет и скажет, что все не так, что у него совершенно другое представление Я, то я по сути не смогу с ним спорить. Я вполне допускаю и это логически так, что у моего собеседника совершенно иной внутренний мир». Юм поднимает руки кверху в этом месте. Но это частный вопрос, который следует обсуждать. В самом деле, когда мы говорим, что мой внутренний опыт такой, а такого опыта не бывает, первоначальный опыт - это опыт различий, а собеседник возражает - первоначальный опыт - это опыт целостности, где взять третью инстанцию? Нам В.И. попробовал возразить. Я думаю, что можно предъявить некий опыт целостности, если постараться. Но вопрос уходит несколько дальше, В.А. Куренной говорит о презумпции доверия к автору, но эта презумпция доверия - это герменевтическая презумпция, не классическая. Вопрос идет даль-

ше. В.И. говорит, если отказаться от постановки вопроса «А как на самом деле?», то мы превратимся в историков философии. Меня страшно интересует, насколько еще в современной философской ситуации легитимен вопрос «А как на самом деле?». Как его поставить? Я это оставляю в качестве открытого места: у меня есть некоторые суждения, но они просто потребуют долгой дискуссии.

В. И. Молчанов: Юм поднимает руки именно потому, что такова его теория познания: есть впечатления - какие впечатления у Вас, какие впечатления у меня, это разные вещи, у меня нет представления о простом Я, у Вас оно может быть и т.д. А Гуссерль или Brentano (уж не будем брать Гуссерля как жесткого, радикального человека, возьмем Brentano) никогда не мог бы так ответить, он сказал бы: давайте посмотрим, как вы опишите свои психические феномены, как они действуют, как они переходят друг в друга, образуют ли они единство. Давайте различать простоту и единство (кстати сказать, ни Юм, ни Кант, при всем их отличии в вопросе о Я не различали этого, на это различие указал именно Brentano). Это первое.

Второе, я вовсе не говорил «на самом деле» - это ваши слова. Я говорил, что мы должны различать, занимаясь философской деятельностью: аналитическую деятельность, которая приближает нас к тому, что мы можем действительно как-то верифицировать; и интерпретирующую деятельность - смысл интерпретации в том, что мы никогда ее не заканчиваем. Интерпретация порождает новую интерпретацию. Интерпретация - это бесконечный процесс. И верификация в области только интерпретации, если бы мы имели дело только с интерпретацией, вообще не была бы возможной. Анализ дает возможность, грубо говоря, спуститься на землю, но анализ ничего и никогда не предпрещает. Наоборот, я говорил в ответе В. А. Куренному: когда мы начинаем оперировать уже примерами, фактами, описаниями, мы сближаем свои позиции. А потом, как говорил Поппер, вступает в действие конвенционализм - мы останавливаемся и говорим: хватит, мы дальше не можем различать. Вот тогда мы согласны. «На самом деле», с моей точки

зрения, это тогда, когда мы дальше не можем различать, мы останавливаемся и говорим - вот это объект, вот так он есть, вот это на самом деле - это предел наших возможностей (аналитических). А не «на самом деле» в смысле «объективно», «независимо от сознания», «независимо от человечества».

А. Г. Черняков: Одно маленькое замечание, я ведь тоже не определял, что такое «на самом деле». Независимо от сознания, объективно - это ваша интерпретация.

Ф. Роди: Может быть, различие между Гуссерлем и Дильтеем имеет основание в том, что Дильтей был погружен в эстетические проблемы, а у Гуссерля вообще нет анализа произведений искусства.

В. И. Молчанов: Во-первых, я сделал бы короткое уточнение, у Гуссерля все же есть анализ произведения искусства (анализ гравюры Дюрера), хотя нет особой работы по эстетике. Во-вторых, из Гуссерля исходит феноменологическая эстетика (Ингарден, Гайгер, Дюфрен и др.).

Но Ваш вопрос не в этом. Конечно, понятно, когда Дильтей пишет: «Мы всматриваемся в мир и находим там поэтов». Для меня это очень смешное высказывание, особенно если всматриваться в современный мир. Это своего рода утопия, которую затем как бы подхватывает Хайдеггер. Конечно, разница в ориентации очень большая. Гуссерль начал с того, что занимался проблемами философии математики, а Дильтей занимался исследованием поэзии. Эта разница, конечно, повлияла на их творчество, этого нельзя отрицать никоим образом. Трудно судить, насколько различие предметов обусловило различие первичных установок: у Гуссерля отсутствует этот гегелевский мотив философии Дильтея, что есть некоторая объективация духа, есть некоторый объективный дух, который называется у Дильтея «мировым целым», который может себя воплощать в различных культурных системах. Я думаю, что Гуссерль тоже был склонен считать религию лишь предметом исследования, но все-таки мне кажется несколько смелым заявление Дильтея,

что религия является наряду с искусством и философией культурной системой. На самом деле, это просто модификация гегелевского понимания того, что искусство, религия и философия - это различные способы познания. Если Гуссерль и не анализировал произведения искусства, то все-таки Гуссерль, в отличие от Дильтея, проводил жесткую грань между познанием (естественнонаучным или гуманитарным) и сферой эстетического, сферой религиозного. Хотя надо признать, что у Гуссерля мало текстов, посвященных этой теме.

Вопрос: Когда вы сказали, что жизнь это мифологема, Вы имели в виду Дильтея?

В. И. Молчанов: Речь идет о том, что в текстах Дильтея жизнь представляется как некоторая мифологема. Можно было бы избежать термина «иррациональный», т.к. это обычно влечет за собой соответствующие оценки, но в принципе жизнь у Дильтея можно назвать иррациональным источником, из которого проистекают эти культурные системы - религия, искусство, познание.

В.Дильтей и Г.Шпет: границы герменевтики

И. М. Чубаров

В СООБЩЕНИИ на тему рецепции и критики философии Дильтея в произведениях Густава Шпета я хотел бы ограничиться рассмотрением только нескольких сюжетов, представляющихся центральными, и в этой интерпретации Дильтея, и в ходе возможного обсуждения статуса его герменевтической стратегии и герменевтической философии как таковой в полифоническом контексте современного философского дискурса.

Для начала речь пойдет о причинах самого обращения Дильтея к необходимости экспликации автономного с логической, методологической и психологической точек зрения основания гуманитарных наук, и о разнообразных трудностях которые возникают в связи с так поставленной задачей. Ибо Шпет в связи с Дильтеем обсуждает в основном те нестыковки, с которыми столкнулся последний на пути этого обоснования.

Изначально бесперспективным представляется нам обсуждение этого вопроса в автономном логическом режиме, а именно в контексте некоей общей классификации методологических и логических подходов к статусу научного знания вообще, в котором дильтеевский подход может быть охарактеризован как «логический дуализм», в отличие например от «логического монизма» позитивистов или относи-

тельного дуализма неокантианцев, причем независимо от того, представляли ли эти мыслители свои подходы в аналогичных понятиях или нет. Ибо логические классификации такого рода, как и поиск последних оснований наук не эксплицируют сами по себе смысловое отношение, они формальны и производны, или как минимум односторонни, т.к. не способны учесть все предметные условия последующей формализации. Поэтому когда Шпет начинает анализ Дильтея как раз с характеристики его подхода как «логического дуализма», не надо думать что здесь предполагается какая-то единая методологическая матрица, гарантирующая усмотрение смысла. Это всего лишь попытка различить ряд по существу близких подходов в чисто технологическом плане, чтобы затем показать их неосновательность как именно предвзятых методологических конструкций. Так абсолютный дуализм Дильтея Шпет в конце концов характеризует как чистый психологизм и антропоморфизм, а логический монизм соответственно как психологизм и натурализм.

Тоже следует сказать и о нарочитом на первый взгляд вопрошании первого основания или первичного опыта, на котором могла бы самообосноваться и логика гуманитарных наук и в целом строение *Geisteswissenschaften* (Gwn). Причем опять же независимо от вопроса о том, что понималось под таким основанием у рационалистов, эмпиристов, Фихте, Гегеля, Дильтея, или Гуссерля. То есть «чтобы не понималось», основание остается основанием, будет ли оно изначально истинным в себе суждением «Я=Я», как у Фихте, изначально ложным как у Гегеля полаганием бытия, абсолютно значимым и самодостоверным, как у философов Нового Времени, беспредпосылочным как у неокантианцев или Гуссерля. Ибо то, что оно призвано обосновать, всегда окажется им самим, вернется к себе самому, оставаясь при этом всего лишь неким положением *bon sens* (resp. «значением жизненных проявлений»). Проще говоря: что мы в него изначально заложили (даже если это «ничто»), то мы на выходе и получим. Само по себе это не страшно, но весь вопрос в том какая генетическая семантика, какая прагматика будет стоять за таким образом обретенным основанием, и

к каким последствиям приведет соответствующая методология в конкретных исторических анализах, оценках конкретных этических и политических явлений и ситуаций.

Именно ответу на этот вопрос Шпет посвятил ряд своих критических работ о мыслителях конца XIX-начала XX вв., в том числе тексты о Вильгельме Дильте. Тут надо иметь в виду, что критический анализ психологизма и натурализма в логике и теории познания этого периода, предпринятый Шпетом в «Истории как проблеме логики», был параллельно направлен и на такого борца с психологизмом как Эд. Гуссерль. Вопросы, которые задает Шпет Гуссерлю в работе 1914 года «Явление и смысл», соответствуют смысловым узлам критического анализа дильтеевских работ. И прежде всего это критика идеи непосредственного рационального смыслоизвлечения и смыслоусмотрения в пределах как угодно понимаемой теории познания, предполагающей возможность дискурсивной реконструкции процессов смыслообразования, радикальным образом отличающего Шпета, кстати, не только от неокантианцев, но и от представителей русской религиозной метафизики (С. Франка, например). Во-вторых, это обращение Шпета к принципиально несводимой к психологии и теории познания имманентной логике социального поля в его истории, которую Дильтей и Гуссерль по его мнению не достаточно учитывали. Другое дело, что концепция самого Шпета не защищена от критического переосмысления и даже тотальной деконструкции¹. Но важно чтобы соответствующая работа не носила регрессивного характера, т.е. не двигалась по пути модернизирующей переинтерпретации философских доктрин тех же Гуссерля и Дильтея, с риторическими ссылками

¹ Мы начали эту работу в статьях «Модификация феноменологической парадигмы понимания сознания в проекте герменевтической диалектики Г. Шпета», «К вопросу об отношении герменевтической диалектики Г. Шпета к классической герменевтике и проблематике позднего Гуссерля» (2 и 3 Шпетовские чтения. Томск, 1997, 1999 гг.; Антология феноменологической философии в России. Т. 1-2. М., «Логос», 1998, 2000).

на их посмертные издания и манускрипты, с которыми Шпет объективно не мог познакомиться².

Здесь скорее следует привлечь неявные источники критического подхода Шпета и его позитивной концепции, реальные и виртуальные (интертекстуальные), а именно тексты Маркса, Ницше и Фрейда, учет которых как раз и не позволяет критиковать дильтеевские постановки вопросов исключительно с точки зрения некоей воображаемой логики исторических наук или наук о духе, или логики науки в целом, несмотря на то, что самого Дильтея и представляемое им сообщество университетской философии это возможно вполне бы устроило. Малоэффективность подобной критики связана прежде всего с тем обстоятельством, что в таком направлении исследования невозможно объяснить причину по которой сам Дильтей, а до него еще целый ряд логиков, гносеологов, психологов и историков XIX - начала XX вв. вообще заговорили об автономности гуманитарного знания. Вернее объяснение это будет тавтологичным. Здравый смысл предлагает банальный ответ, что это стало возможно за счет развития самой гуманитарной науки, исторических исследований в частности. Но как раз причину подобного бурного развития и следует объяснить. Ибо это явление не разумеется само собой.

Но обратимся к чтению Дильтея Шпетом.

Шпет подробно останавливается на анализе философии Дильтея в неизданных томах «Истории как проблемы логики». Большая последняя глава 2 тома этой книги целиком посвящена Дильтею. Большое место он отводит оценке дильтеевского проекта и в конце своей «Герме-

² Имеем в виду прежде всего послесловие Е. Борисова к переизданию «Явления и смысла» Г. Шпета (Томск, «Водолей», 1996) и разбор критики Шпетом дильтеевской философии Н.С. Плотниковым в предисловии к т. 1. Собрания сочинений В. Дильтея (М., ДИК, 2000, с. 240-245).

невтики...» - фрагмента незавершенного и неизданного 3-го тома упомянутого исследования¹.

Большую часть своей работы Шпет посвящает доказательствам того, что Дильтей не соответствует своим собственным определениям, когда декларируя исхождение из «жизни», опираясь на опыт «переживания», «самоосмысления» и «понимания» выставляет в качестве основы наук о духе теорию познания и психологию, которая несмотря на также декларируемый описательный характер, неизбежно пользуется объяснительными моделями, дискурсивными операциями и т.д. Можно опустить все это бесконечное повторяющиеся доказательства, от которых даже складывается впечатление, что Шпет слишком много доказывает. Тем более, что Шпет действительно не мог быть знаком с опубликованным после смерти Дильтея 2 томом «Введения в науки о духе», где по словам Н. Плотникова², тот прояснил первичное эпистемическое отношение понимания к миру, хотя я и не уверен, что в «*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Gwn*» Дильтей говорил нечто принципиально иное, из чего нельзя было бы наметить принципиальные направления подобного прояснения (если бы оно действительно было возможно).

Приведу только одну характерную цитату из Шпета по этому поводу: «Уже несомненно, что теория познания есть психологическая теория - остается признать, что в этой подоснове (Untergrund, в которой нуждается теория познания) не психологическое. В «*Studien*» и «*Aufbau*» Дильтей прямо говорит, что она есть сама жизнь, переживание, но Дильтей все же настаивает, что то же самое он думал и прежде. Тогда мы должны решительно заявить, что его «переживание» есть всецело

¹ См. недавно подготовленную мною к печати рукопись второго тома «Истории как проблемы логики» Г. Шпета (М., «Памятники исторической мысли», 2002), в которую вошла и опубликованная прежде отдельным изданием глава о Дильтее («Два текста о Вильгельме Дильтее». М., «Гнозис», 1994), и его небольшой параграф о Дильтее в «Герменевтике и ее проблемах» (Литературно-теоретические исследования. Контекст, М., 1992).

² Н.С. Плотников Указ. соч. С. 243-

психическое переживание: «душевная связь». Переживание как целое конкретное, живое, действительно содержит в себе все необходимое для онтологического описания, но только онтологический анализ и описание открывают различие и многообразие вещей и их отношений. Априори ограничить его душевной связью мы не можем, это уже была бы теория и замена целого частью. Дильтей ведь не стоит на почве теории субъективизма или феноменализма, приводящих к отрицанию объективности вещей, а в таком случае его подмена «переживания» «психической связью» уже должна рассматриваться как подмена онтологического анализа психологическим...» (42)³. И далее в таком же духе.

Тем не менее, в шпетовской критике Дильтея есть моменты, которые достаточно четко оттеняют его собственную позицию в вопросе о статусе наук о духе, их специфических логики и методологии (и здесь он выходит за рамки академических упреков в терминологической неточности, непоследовательности, смешении оппонентом используемых понятий и т.д.). Их экспликация позволит объяснить некоторую запальчивость и пафосность того критического штурма, который предпринял Шпет в отношении логиков и методологов рубежа XIX-XX вв.

1. Обращаясь к анализу обоснования Дильтеем методологической автономности наук о духе, Шпет приводит ключевые для выяснения истоков самой этой темы цитаты из «*Aufbau...*» и первого тома «Введения в науки о духе» про неправомочность перенесения методов естествознания на науки о духе в связи с совершенно другим основанием и структурой этих наук в отличие от природы, о проекте критики исторического разума, об интеллектуализме в традиционных теории познания и психологии, который следует переосмыслить и преодолеть. При этом сразу выясняется своеобразное отношение Дильтея к предмету естественных наук, которые он вовсе не собирается отдавать на

³ Далее цитаты из Шпета по изданию: «Два текста о Вильгельме Дильтее». М., «Гнозис», 1994.

откуп методологам-естественникам: «Внешняя действительность дана нам в целостности нашего самосознания не как простой феномен, а как действительность, действующая, противостоящая нашей воле и на- личная в чувстве удовольствия и страдания». Учитывая к тому же, что Дильтей само естествознание предлагал понимать как «средство реализации жизненных целей» человека, можно усмотреть здесь уже неизбежное возвращение к претензии на универсальность философско- го знания для всех разрядов наук и релевантность ее методологии для того же естествознания. Но с другой стороны, на этом фоне не вполне понятно какой смысл должно иметь упомянутое разделение. Пока по- нятно лишь, что смысл этот не носит чисто логического и методоло- гического характера.

Шпет замечает, что разделение задач теории познания в естество- знании и науках о духе носило весьма условный характер и для само- го Дильтея, ибо он признавал возможность общего основания для этих групп наук, обнаруживаемого хотя бы в единстве познающего субъек- та, и как следствие, говорил об общей теории познания, которую мож- но было бы непосредственно применять в науках о духе. Но в связи с этими высказываниями Дильтей приводил аргумент, который по признанию Шпета остается не вполне ясным. Речь шла о невозможно- сти общепризнанности такой теории познания (Шпет ссылается здесь на самое начало «*Studien zur Grundlegung der Gwn*»), и как это не пара- доксально оправдывал свою попытку построения самостоятельной тео- рии познания наук о духе именно этим обстоятельством, предвидя даже упрек в односторонности, но считая эту односторонность неизбежной.

Первый момент здесь связан с затронутой, но неразвитой Шпетом идеей Дильтея о проблематичности общезначимости суждений в гума- нитарных и ближе философских исследованиях, каковую последний не собирался преодолевать, обращаясь к приему уже опробированно- му его основным учителем в философии Гегелем - оправдании такого положения как бы де факто - т.е. придании ей характера методологи- ческого условия, своеобразного логического статуса положений и суж- дений гуманитарной науки как таковой.

Но Шпету замечание о принципиальной необщепризнанности и, как следствие, релятивности положений методологии гуманитарных наук, представлялось несущественным для понимания природы гума- нитарного и уже исторического знания, и единственным ответом на такую непризнанность он считал создание такой концепции, которая вообще не нуждалась бы в подобном признании. С его точки зрения правомерность поиска особой теории познания для наук о духе свя- зана с тем, что существующие гносеологические концепции имеют в виду только естествознание. Но совершенно непонятно зачем настаи- вать на разделении задач теории познания в Gwn и Nwn, если они мо- гут иметь некоторое общее основание, которое не предполагало бы необходимо сведения наук о духе к наукам о природе или параллель- ного построения обеих групп наук? Шпет приводит наглядный при- мер того, как можно изучать каждую область знания отдельно, мысля при этом общность наук и не прибегая к сведению одной из них к другой: «Всякое частное исследование будет исследованием одного фундамента, но он не будет логически общим, родовым по отноше- нию к этим частным, как не является логически общей эта комната для всех находящихся в ней предметов и меня ими пользующимся. Наличие известных предметов в этой комнате символизирует в конце концов общее в смысле бытия: все в мире так или иначе есть. Если продолжить рассмотрение этого образа и иметь в виду, что в си- лу указанных оснований мы ищем не логического общего, т.к. его не может быть для «теории познания», то мы найдем «общее» еще в од- ном отношении: я пользуюсь всеми здесь находящимися предметами. <....> Самое существенное во всем этом то, что здесь никакой теории нет. Если же исследователь изучит, например, этот письменный стол, и его «теорию» станет переносить на печь, то совершенно безразлич- но, будет его теория «общепризнанна» или нет, он совершит ошибку. В этом истинный смысл и право на исследование каждой вещи в от- дельности, поскольку же они будут исследоваться со стороны конеч- ных основ их бытия, эти основы всегда будут относиться к одному» (с.18-19).

2. Требование эмансипации гуманитарных наук от естественных связано далеко не только с неэффективностью и неубедительностью редукционистских подходов к психическим явлениям со стороны, например, этологии или физиологии, как хотелось думать Дильтею и другим рассерженным успехами этих наук «гуманитариям от природы». Подобное требование можно было бы понять только в том случае, если было бы показано, в каком смысле естественнонаучные подходы неадекватны не только в отношении предметов наук о духе, но и в отношении предметов самого естествознания. Т.е. если бы речь шла об отказе от культивируемых в них стратегий власти-знания, предполагающих установление власти человека на миром и другими людьми, манипуляцией фигурой Другого и т.д. Ибо перенесение методов естественных наук на историю и социологию неправомерно только в этом единственном смысле - осуществления их фундаментальной властной стратегии в реальной цивилизационной практике человечества. К чему приводит разворачивание последней в гуманитарном и шире социальном поле сегодня хорошо известно - к тотальному отчуждению человека не только от продуктов его материального труда, но и от какой-либо критической и аналитической мысли.

Но совершенно не случайно Дильтей старался рассматривать этот вопрос исключительно в логической плоскости: провозглашая логический дуализм, различие структур и оснований соответствующих групп наук, поднимая (пусть и в негативной форме) проблему общезначимости и общепризнанности - этих полицейских категорий из арсенала гегелевской диалектики господина и раба.

Как мы уже намекали, весь проект Дильтея строился в реактивной плоскости, явившись ответом на те потрясения в академической философии, которые были связаны прежде всего с именами Маркса, Ницше и Фрейда, и если не прямо, то через традиционные каналы культуры, достигшие самых последних немецких приват-доцентов.

Но если Ницше, вскрывал за метафизическими понятиями и научными стратегиями субъективные аффекты и волю к власти их протоганистов, то Дильтей попытался залатать образовавшиеся в результате

этого тотального антиметафизического скепсиса дыры на теплом одеяле метафизического сна в философии и логике XIX в., придав введенным Ницше концептам «жизни», «переживания», «воли» смысл традиционных логических понятий. Одновременно ему отчасти удалось аккумулировать диагностированный Ницше нигилистический заряд европейской культуры в «позитивных» целях перераспределения власти в сфере институционального научного знания, чтобы как бы разделить ее с естественниками, оттянув у них часть аудитории и государственных инвестиций.

С этой целью в «науках о духе» помимо общего с естествознанием стремления к господству, Дильтей выделил момент слабости и подчинения, того, что он собственно и называл «жизнью», т.е. сделал основной упор не на открытие законов, но на сознательную им подчиненность в имманентном плане их открытия-установления. Понимая условность законов естественных наук - Дильтей хотел установить столь же условные, но как бы самостоятельные правила-ограничения для сферы наук о духе (и прежде всего истории, социологии и психологии), которые позволили бы ученым-гуманитариям организовать научно-исследовательское и университетское пространство столь же эффективно и продуктивно как на естественных факультетах. Для этого надо было придать предмету этих наук не просто статус объекта исследования - которое будет всегда естественнонаучным, а как бы замкнуть его на себя в специфической интерпретации. Т.е. одновременно закрыть объектный естественнонаучный доступ к телу человека, подменив это тело-объект понятием жизни - «душевной связью», «целостным жизнеосуществлением» и т.п. - как своего рода эзотерическим эксклюзивным объектом специальной науки, которая действительно будет теперь всегда частной, необщепризнанной, но имеющей некую неотъемлемую власть в качестве «науки» (отдельной позиции всеобщего научного классификатора).

Что бы еще могла означать необщеобязательность, конвенциональная достоверность положений гуманитарного знания как не ложную скромность, замешанную на скрытой гордыне и страхе кастрации ос-

нователя герменевтической философии, одновременно задействовавшего старые мифы материальной локальности и духовной избранности? Самым существенным в этом вопросе оказывается то, что Дильтей следует в своих рассуждениях традиционной логике власти, ибо тезис только «коммуникативной достоверности» положений гуманитарных наук открывает широчайший простор для произвольных волюнтаристских установлений, без какой-либо возможности их имманентной критики. И именно это обстоятельство позволяло ему декларативно объединять в концепте «понимания» (этом «эпистемологическом компоненте жизненно-практического освоения мира») когнитивные, волевые, эмоциональные и пр. антропологические качества. Но такое «понимание» в пределе остается властью-познанием, несмотря на то, что способ его осуществления оформляется в триаду «переживание-выражение-понимание».

Но даже без обращения к подобной политической семантике, остается большой вопрос - имеем ли мы логическое право опираться на «жизнь-переживание» в каком-либо ином смысле нежели смысл обычных понятий? Ведь оттого, что мы назовем познание переживанием, а контекст подобных переживаний «жизнью» - они в жизнь не превратятся (в смысле «понятия» в «реалии»). В чем тогда смысл подобных синонимических заместителей («бытие - жизнь»)?

Возможно Дильтей и не исходил из «жизни», как замаскированной онтологической предпосылки, как это пытался показать профессор Ф. Роди, говоря о его опоре лишь на некие «значения жизненных проявлений». Т.е. он якобы собирался только исследовать «жизнь» человека в целостности его проявлений, не предъявляя каких-то исключительных прав на методологическое использование этого понятия. Но

⁶ См. анализ этого понятия в нашей статье о проблеме признания (Апегкеппен) у Гегеля (Автобиография. Тетради по аналитической антропологии № 1. М, «Логос», 2001).

⁷ См. статью Н. Плотникова в настоящем издании.

⁸ См. его статью в наст. издании.

все равно непонятно зачем утрировать и как бы удваивать значение подобных исследований, акцентируя внимание на их «жизненности», «жизнеоуществленности», и т.п.? Тем более что принципиальные характеристики пресловутого «эпистемического отношения к миру» при этом не изменяются, ни по отношению к классическому рационализму, ни по отношению к эмпиризму, ни в целом в отношении истории метафизики.

Логическая невозможность мыслить и существовать в мыслимом в одно и то же время, касается не только отношения философской мысли и политической практики (В. Подорога), но может быть распространено и на герменевтический проект онтологии сознания (как бы последнее не понималось), у истоков которого в философии XX в. стоял В. Дильтей. А он исходил как раз из возможности сведения этих несводимых серий в плане некоего познающего жизнеоуществления, единого «мыследействия». Но возможность такого действия предполагает упреждающий все дальнейшие оправдания-осмысления (по сути его просто дублирующие) жест господства - приказ, установление, императив - эти образцовые формы истинностных суждений. Само понятие истины здесь обнаруживает свою исключительно юридическую природу, и может быть установлено по преимуществу в определении наказания, ибо само по себе преступление не существует в отрыве его от формы наказания.

На этом фоне все эти разговоры о преодолении Дильтеем, зафиксированной еще Гуссерлем метафизической «миросозерцательности» и отмечаемого Шпетом антропологизма и психологизма выглядят достаточно изощренной риторикой, и, как представляется, не такой уж безобидной.

Всего этого нельзя сказать в отношении философии Ницше, который хотя и ввел понятия «жизни» и «переживания» в план философского рассуждения, принципиально не придавал им дополнительного характера дискурсивности, и уж конечно не рассматривал их в каком-то квазибиологическом плане. (Хотя по очень существенным основаниям Хайдеггер мог представлять это иначе). Мы здесь пока сошлемся

только на самого Ницше, который в частности «К генеалогии морали» ясно различал «*Leben*» от «*Gedanke*», а «*Erlebnis*» от «*Erkenntnis*», и книгу Делеза «Ницше и философия», расставляющую в этом проблемном пространстве смысловые ориентиры.

Поэтому мы вынуждены отчасти согласиться с позицией Н. Плотникова⁹, в том что было бы серьезной ошибкой сопоставлять проект Дильтея с «философией жизни» Ницше (даже с учетом спорности такой аттестации самого Ницше), скорее его следует связывать с именем Гегеля. На этот момент в свое время обращал внимание и Шпет. В своей «Герменевтике и ее проблемах» он в частности писал относительно нашей проблемы: «...сколько бы Дильтей ни подчеркивал своего отличия от Гегеля, и пусть связь переживаний, которую он ставит на место спекулятивного духа, отличается самой резкой иррациональностью, все-таки ясно, что функция постижения исторического смысла есть функция разума». И далее: «Коррелятивность проблем конкретного рационализма и исторического понимания составляет две линии одной единой философской колеи, лежащей на одном принципиальном фундаменте. Проблема понимания по существу, таким образом, есть проблема самого рационализма»¹⁰.

3. самого же Шпета интересует не столько первичное предметное описание как феноменология данностей сознания, сколько имманентная феноменология социальных тел, направляемая отнюдь не пустым спекулятивным интересом, а вполне конкретными жизненными целями философии, реальный масштаб и характеристики которых здесь не место (и пока не время) обсуждать¹¹.

Одним из таких тел выступает язык, знаковая символическая реальность, вообще область выражения, до которой Дильтей по словам

⁹ F. Nietzsche Zur Genealogie der Moral. Stuttgart. Reclam, 1997. S. 3ff.

¹⁰ См. его: Жизнь и история. Философская программа В. Дильтея. М., 2000. С.Ю.

¹¹ Г.Г.Шпет Герменевтика и ее проблемы. // Контекст 1992. М., 1993. С. 261.

¹² Из работ по этой проблематике В.Л.Подорога Феноменология тела. М., 1995; Словарь аналитической антропологии. // Философский журнал «Логос», №2, 1999.

Шпета так не дошел, остановившись на анализе понимания. «Что лежит как общая основа в людях, в силу чего они понимают друг друга, - ответ на этот вопрос должен указать не на «духа», который будто бы скрыт за своими обнаружениями, как на спиритических сеансах, в реальное, натуральное единство человеческого рода. Шаблонное интеллектуалистическое объяснение понимания никого теперь удовлетворить не может, и если речь, любовь, взаимопомощь, борьба за жизнь и многое другое не создано по слову: да будет, то в основе социального лежит самая настоящая биологическая жизнь» (с.119 и далее). Сказанное Шпетом не надо понимать в том смысле, что он отдает решение проблем социально-исторической реальности на откуп биологии и другим естественным наукам. Он протестует здесь против отнесения социальной реальности, как и реальности человеческого тела (как части социальной реальности) к форме объективного рассмотрения в науках о природе, и одновременно к формам сознания, предполагая возможность имманентного феноменологического анализа его состояний и образов.

Поэтому его основной упрек Дильтею состоит в том, что тот не дает описание формы социального бытия, форм бытия социальных предметов-знаков (таких например как «индивид», «группа», «масса» и т.д.), и поэтому ничего не может сказать о действительном характере исторического объяснения, оставаясь на уровне психологического описания и общих мест рациональной онтологии (с.117).

Под формой социального бытия нужно понимать социальную цель-предназначение того или иного предмета, явления и т.д. - смысл поступка, политической или этической ситуации рассматриваемой под формой того же предназначения, цели, мотива, интереса. Только с точки зрения разработки серий таких целей-мотивов философия могла бы претендовать на какое-то отношение к ряду гуманитарных наук. Но Шпет справедливо предполагает, что подобные серии вполне способны разрабатывать и анализировать представители специальных гуманитарных наук. Роль философии сводится тогда к смысловой экспертизе их методологических положений в связи с конкретными

случаями. Возможные ошибки здесь связаны как правило со смешением смысла того или иного явления с той или иной версией господствующей идеологии.

4. Ссылку Дильтея на биографию как «изображение отдельных психофизических единств жизни», модель некоего историко-социального жизнеосуществления Шпет также считает неудовлетворительной. Ибо Дильтей не вскрывает с его точки зрения логику так понимаемой индивидуальной психологии как науки, представляя ее как некую типологизацию, структурализацию, экстраполируемую на формальном уровне на уникальные социальные предметы, имеющие самостоятельное стороение: «Пушкин есть Пушкин, Данте есть Данте и, т.п. - «типы», «структуры», «построения» и пр. тут бессильны», - замечает Шпет. Кроме того, попытка опосредовать психологию некоей структурой жизненного единства в его истории запутывается в противоречиях и, вопреки первоначальным интенциям Дильтея, заставляет прийти к идее координации наук о духе и психологии (с.56-57).

5. В.Г. Кузнецов, автор одной из немногих статей о соотношении герменевтических и феноменологических интенций в творчестве Г. Шпета¹¹ утверждает, что Шпет хотя и не считал понимание формой познания, тем не менее называл ее функцией разума. Но что означает этот парадокс? «Вопреки Дильтею», Шпет действительно считал понимание не видом познания, а его основой (с. 80).

Отсюда взгляд на герменевтику как на исключительно техническую науку связан у него с тем обстоятельством, что противоположная позиция - представление ее как устанавливающей дискурсивной дисциплины, как вида познания и бытия в качестве познающего, отвлекло бы феноменологическое исследование от анализа предметных областей. Поэтому например, говоря о регионе социальности (право, политический и экономический строй, церковь, наука), он ограничи-

¹¹ В.Г.Кузнецов. Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Г.Г. Шпета // Логос. 1991, №2. С. 198-214.

вает применение герменевтики к этим областям (как впрочем и в отношении речи как наиболее универсального знака) простой интерпретацией знаков в качестве знаков же, без перехода к некоей еще психологической сущности, якобы конституирующей эти знаки: «Для социальных наук долго еще, может быть, будет являться соблазн к утверждению, что «знаки», которые мы обозначим как социальные объекты, не суть эти последние, что нужно углубиться в их существо, и там мы найдем психическое, егго, социальное есть психическое. Это мнение как будто находит себе подкрепление в том, что не всегда социальные явления нам даны как знаки филологические, или иные, требующие филологической и психологической герменевтики, что иной раз мы встречаемся с социальными фактами лицом к лицу, тут они, действительно, суть знаки, но раскрытие этих знаков даст объект социальных наук. Мы отвечаем: это - неправда, если вы раскроете эти знаки, социальное исчезнет, останется психическое» (с.81).

Из этого понимания герменевтики в работе о Дильтее можно сделать простой вывод, что разговоры о первичности ее опыта (безразлично в качестве опыта «разума» или «бытия») были поставлены Шпетом под серьезное сомнение. На герменевтику он смотрит здесь как на исключительно техническую, эвристическую дисциплину, и критикует Дильтея за попытку придать ей одновременно и эпистемологический и чуть ли не онтологический, экзистенциальный статус в качестве некоего «жизненного» опыта человека разумного.

Под техническим характером герменевтики имелось в частности в виду, что она привлекается для интерпретации неких социальных знаков, которые интерпретируются ею именно в качестве знаков же, значения которых затем непосредственно потребляются, без дополнительного обращения к какой-либо психологической интерпретации, позволяя прямо переходить к социальной практике и дальнейшему научному экспериментированию и исследованию соответствующих регионов реальности в рамках уже существующих специализированных областей знания и конкретных социальных институций (с.80-81 и сл.).

Другими словами, Шпет, как и ранее Ницше, считал возможным сохранить в философии какое-то пространство для самой жизни, не подменяя его на гегелевский манер понятием, и не впадая в этот бесконечный семиотический коллапс, которого не удалось избежать не только Дильтею, но и например Хайдеггеру. Но это уже тема другого доклада.

*«Живое знание»:
Идея конкретного познания
у С.Л. Франка и В.Дильтея*

Н. С. Плотников

ДИСКУССИЯ о границах научного познания и обосновании его значимости обнаруживает со времен Канта вплоть до сегодняшнего дня некоторые типичные схемы аргументации, задающие понимание структуры научной деятельности, а также место познания в комплексе отношений человека к миру. Одной из самых распространенных схем такого рода является указание на ограниченность познания, организованного в соответствии с формальными научными методами, и связанное с ним требование дополнить или расширить область научной рациональности посредством учета эпистемологического значения иных, вненаучных форм познания, напр. «повседневного», «эмоционального», «религиозного», художественного» и т.п. При этом соотношение таких форм с наукой может мыслиться либо в качестве связи науки с «донаучным» опытом, как в случае феноменологической концепции генезиса науки в «жизненном мире» или утверждения приоритетности анализа естественного языка по отношению к задаче построения формальных языков, либо в качестве некоего «транснаучного» знания целостности, утверждаемого различными концепциями метафизики. В этой связи интересно обратить внимание на тот факт, что нередко и в тех, и в других вариантах расширения научной рациональности используется в качестве самохарактеристики термин «конкрет-

ный», который противопоставляется «отвлеченному» научному знанию с его «абстрактными» процедурами. Соответственно и термин «конкретный» используется либо в его распространенном значении как «непосредственный», «реальный», «наглядный», либо в том специфическом значении «органической целостности» отдельных определенностей знания, которое придается этому термину со времен немецкого идеализма и романтизма.

1

В НИЖЕСЛЕДУЮЩЕМ тексте я проиллюстрирую на примере идеи «конкретного познания» С.Л. Франка и утверждаемого им родства этой идеи с методологической концепцией Дильтея различные типы реконструкции оснований научного знания и их связи с опытом жизненного мира. Этот пример показателен, на мой взгляд, тем, что период становления философской концепции Франка характеризуется обращением к кругу проблем, из исследования которых возник отчасти и замысел «Критики исторического разума» Дильтея: специфики художественного творчества и религиозного сознания, возможности создания ненатуралистической психологии («социальной психологии», как называл ее Франк), ставящей в центр изучения человека как социально-историческое существо. Общность философских интересов Франк также отчетливо высказывал, и его суждения о Дильтее обнаруживают близкое знакомство с работами последнего. Так же как и Дильтей, Франк изучал на примере Шлейермахера и Гете возможности преодоления кантианства, обращая внимание на их подходы к идее «конкретного познания».

Уже в интерпретации основного понятия философии религии Шлейермахера - понятия «чувства» - Франк сближался с Дильтеем, который подчеркивал его «объективно-идеалистическое» значение, в противоположность господствовавшему со времен немецкого идеализма истолкованию идей Шлейермахера о религии как «чувстве бесконечного» в духе

субъективистского романтизма. Под чувством Шлейермахер «разумет не обособленную отдельную область душевной жизни, а глубочайший корень сознания вообще <...>. В этом начале внешний образ предмета еще слит с внутренней жизнью субъекта; каждый акт жизни в своей самой общей и первоначальной форме есть такое единство «бытия для себя» и «бытия в целом», самосознания и восприятия»¹.

Однако еще большую роль, нежели Шлейермахер, сыграл в философском развитии Франка Гете. Из целой серии исследований, которые Франк планировал объединить в книгу о Гете, был опубликован лишь этюд, посвященный «гносеологии Гете»², которая по замечанию Франка «определила всю мою позднейшую философскую систему»³. Влияние Гете прослеживается в замысле Франка разработать «реалистическую теорию познания», которая бы смогла разрешить комплекс противоречий современной ему гносеологической философии, расколотой противоположностью идеализма как учения, стремящегося свести предмет познания к структурам познающего субъекта, и позитивизма (материализма), растворяющего субъект познания в совокупности фактически данного⁴. В тематической близости к Дильтею Франк констатирует, что противоречия теории познания проистекают из того, что философия полагает в качестве последней инстанции обоснования познания изолированные абстракции субъекта и объекта, отвлеченные от реальной основы знания - познавательного опыта в рамках жизненного мира.

¹ С.Л. Франк Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Ф. Шлейермахер Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. Со вступительной статьей переводчика. М., 1911 (цит. по 2-му изд. М.-Киев, 1994). С. 24-25.

² С.Л. Франк Из этюдов о Гете. Гносеология Гете. // Русская Мысль. 1910. № 8. С. 73-99 (II). Переизд. под названием «О сущности художественного познания (Гносеология Гете)» (Вопросы теории и психологии творчества. Т. V. Харьков, 1914 С. 104-130).

³ С.Л. Франк Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956. С 94.

⁴ С.Л. Франк Кризис современной философии // Русская Мысль. 1916. № 9- С. 33-40 (II).

В попытке артикулировать эти первичные формы жизненного познания Франк и обращается к творчеству Гете, находя у него идею «конкретно-символического познания»⁵, в котором, «в противоположность отвлеченному познанию, постижение объекта достигается не расчленением его, а, наоборот, утверждением и восприятием его жизненного единства». В этом понимании несомненно присутствует отголосок интерпретации поэтической фантазии Гете в сборнике «Переживание и поэзия», который сам Франк называл «одной из самых интереснейших книг» Дильтея⁶. Правда, в размышлениях Гете о познании Франк открывает новую перспективу, выходящую уже за рамки философского подхода Дильтея и составляющую основное направление теории знания самого Франка, - тематизация категории бытия как исходного пункта философии в противоположность современной ему неокантианской гносеологии, исходившей из «сознания». «В мировоззрении Гете основной категорией является не познание, а бытие, и целью его постижения служит только картина бытия, в отношении которой картина познания есть лишь одна из ее составных частей»⁷.

В магистерской диссертации «Предмет знания» (1915) Франк развивает онтологическую теорию знания, призванную освободить вопрос о природе и условиях познания от апорий картезианского гносеологизма. Ядром этой теории является учение о «живом знании», которое в противоположность «отвлеченному знанию» науки образует первичную форму отношения человека к миру. «Знанию [теоретическому - Н.Щ] необходимо предшествует то первичное отношение потенциального обладания предметом, вне которого познание и знание столь же немислимы, как невозможно сознательное осуществление какой-либо цели без предвосхищения этой цели или как невозможна никакая деятельность

⁵ С.Л. Франк. Из этюдов о Гете. С. 85.

⁶ Там же. С. 76.

⁷ С.Л. Франк. Вильгельм Дильтей. // Русская Мысль. 1911. № 11. С. 38 (II).

⁸ С.Л. Франк. Из этюдов о Гете. С. 94.

ность над предметом, которого нет у нас под руками». В таком «обладании бытием» или «живом знании» предмет познания присутствует не как объективное содержание, а как данность переживания, в котором нет разделения «идеальности» и «фактичности»⁸. Это «знание-жизнь», «мыслящее переживание» Франк истолковывает в первую очередь как модус самосознающего бытия человека, который не просто существует, а существует, зная о своем бытии⁹.

Хотя в тексте «Предмета знания» отсутствуют прямые ссылки на Дильтея, все же можно реконструировать на основе некоторых аллюзий, что при разработке идеи «живого знания» Франк опирался на некоторые концепции Дильтея, в первую очередь на его учение о «понимании». В одном месте он специально закавычивает этот термин как цитату: «То же самое [т.е. тип живого знания - Н.П.] мы имеем всюду, где мы интуитивно «понимаем» чужую душевную жизнь, связь мотивов, настроений, поступков в чужом сознании; то же, очевидно заключено и в исторической интуиции»¹⁰. В статьях, относящихся к периоду возникновения «Предмета знания» Франк уже отчетливо ссылается на Дильтея и его концепцию «понимания». Так в рецензии на книгу К. Эйгеса «Статьи по философии музыки» он замечает: «Но и в теории знания начинает уже ощущаться сознание гносеологической важности явлений живого «эмоционального знания». Эта точка зрения, некогда намеченная Якоби и Шлейермахером, в современной философии развивается у Бергсона, у Дильтея (в его теории живого «понимания», *Verstehen* в отличие от отвлеченного постижения *Begreifen*)»¹¹. В некрологе Дильтея Франк также подчеркивает: «Им руководила потребность найти и утвердить познание, не отрешенное от

⁹ С.Л. Франк. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 37.

¹⁰ Там же. С. 354.

¹¹ См.: Там же. С. 355.

¹² Там же. С. 357.

¹³ С. Франк. Новая книга по философии искусства. (Рец. на кн.: *Эйгес К. Статьи по философии музыки*. М., 1912). // Русская Мысль 1913 № 2. С. 33 (III).

жизни, не стиснутое отвлеченными схемами, а передающее непосредственную полноту и жизненность духа в целом». И здесь снова речь идет об «интуитивном «понимании» жизни» у Дильтея: «Это «понимание» в качестве интуиции, принципиально отличается от отвлеченного «объяснения...»¹⁴. Наконец та же характеристика Дильтея встречается у Франка позднее, но уже в ином и несколько необычном контексте, а именно при описании внутреннего родства «русского» и «немецкого» мировоззрений. Представляя идею «живого знания» теперь уже как «сущностную черту русского духа» Франк указывает ее родственные аналоги в немецкой философии и снова - в понятии «веры» Якоби и понятии «*Verstehen*» в противоположность «*Begreifen*» Дильтея¹⁵.

Из приведенных цитат ясна перспектива, в которой Франк воспринимает концепцию «понимания» Дильтея. Здесь несущественно, что он констатирует различие «понимания» и «объяснения» с каким-то иным (возможно, Кантовским различием «*Verstehen*» и «*Begreifen*» в «Критике чистого разума»). У Дильтея понятие «*Begreifen*» хотя и не имеет существенного терминологического значения, но употребляется как во «Введении в науки о духе», так и в «Построении исторического мира...» в качестве синонима «объяснения» («*Erklaren*»), т.е. способа познания естественных наук¹⁶. Важнее другое - то, что Франк ассоциирует собственную концепцию «живого знания» как познания по существу «интуи-

¹⁴ С.Л. Франк. Вильгельм Дильтей. С. 38, 39.

¹⁵ «Eben die russische Philosophie hat dafür in der Erkenntnistheorie den prägnanten Ausdruck «Lebenswissen», «lebendige Erfahrung», als Bezeichnung für wahres, die letzte Tiefe selber erfassendes Wissen, im Gegensatz zur rationell-begrifflichen Erkenntnis geprägt - was in der deutschen Philosophie in Jacobi's «Glauben», in der Schelling'schen «positiven Philosophie» oder - in neuester Zeit in Dilthey's «Verstehen» im Gegensatz zu «Begreifen» zum Ausdruck kommt» (С. Франк Die russische Geistesart in ihrer Beziehung zur deutschen. // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2000 год. М, 2000. С. 151-152).

¹⁶ См.: В. Дильтей. Собрание сочинений. Т. 1. Введение в науки о духе. М, 2000, С. 286-287. Ср.: W. Dilthey Gesammelte Schriften. Bd. 1. Stuttgart/Göttingen 1962. S. 10. (Далее немецкое издание цитируется указанием номера тома и страниц); VII, 119

тивного» с дильтеевским «пониманием». Именно в этом пункте предстоит выяснить, в какой мере справедлива такого рода ассоциация, и если нет (выскажем результат уже заранее), то каковы основания различий в подходах Франка и Дильтея к концепции «конкретного познания».

2.

НАЧНЕМ с рассмотрения идеи «живого знания», как она сформулирована в «Предмете знания». Ее экспликация осуществляется Франком в рамках разработанной им реалистической теории познания. Целью таковой была попытка выхода из апорий теории познания, которая в русле неокантианства стремилась в самом познании установить основы конституирования предмета познания. В противоположность неокантианству Франк намеревается обосновать центральный тезис эпистемологического реализма, согласно которому «определения предмета не творятся нашим знанием, а именно лишь «познаются» им - сами по себе они существуют в предмете независимо от всякого нашего знания о них»¹⁷. Вследствие этого на передний план исследования выдвигается не проблема конституирования предмета в познании, а проблема онтологического статуса предмета, предшествующего познанию или, в распространенной тогда формулировке, «проблема трансцендентности предмета». При этом Франк выбирает способ анализа проблемы, который он именует «логическим», что в данном случае означает не учение о правилах умозаключения в узком смысле, а концепцию обоснования такого учения, т.е. скорее «философию логики». При этом он подчеркивает, что имеется ввиду не психологический анализ процесса познания и не анализ его выражения в языке, а исследование условий применения логических правил. Центральным для

¹⁷ С.Л. Франк Предмет знания. С. 60.

такого подхода Франка является различие между «предметом» и «содержанием знания» как того, о чем высказывается некое знание, и того, что этим знанием высказывается. Его можно также обозначить и как различие предмета и содержания предикации, поскольку в первом приближении для Франка «знание» - это вообще всякая дискурсивная деятельность («знание в понятиях»¹⁸). В этом смысле проблема «предмета» означает проблему того, каким образом гарантируется успешность нашей деятельности предикации, или иначе как возможна предикация в качестве элементарного познавательного отношения. В решении этой проблемы Франк занимает позицию чистого «логицизма», начисто отвергающего путь решения посредством реконструкции эмпирической данности «предмета» в восприятии. Вместе с тем, чтобы избежать тезиса о совершенной трансцендентности предмета, т.е. постулирования невозможности предикации, он утверждает, что предмет все-таки каким-то образом доступен познанию, причем, не частично, как в восприятии, дающем лишь отдельные моменты предметного содержания, а целиком в его самостоятельном бытии. Для характеристики такого способа наличности предмета Франк использует термин «имеющееся» в отличие от «данного» и характеризует его как «неотмыслимый пространственно-временной фон, со всех сторон извне окружающий и изнутри наполняющий картину данного»¹⁹. В соответствии с этим различием дифференцируется и понятие сознания как «актуально переживаемого», с одной стороны, и всего «потенциально создаваемого», с другой²⁰. Тем самым проблема «независимости» предмета сужается до проблемы независимости от актуального восприятия или шире интенционального акта сознания. Напротив, с точки зрения постулированного Франком допредикативного «обладания» предме-

¹⁸ Там же. С. 220.

¹⁹ Там же. С. 138.

²⁰ Там же. С. 148.

том проблемы независимости просто не существует²¹. Однако, таким решением проблемы трансцендентности, которое сводило бы определение предмета к его потенциальной создаваемости или предикцируемости, он не удовлетворяется, доказывая, что сознание есть лишь один член отношения, в то время как необходимо постижение всего отношения в целом²². Для этого требуется рассмотреть каким-то образом и второй член отношения - предмет - как «имеющееся у нас само по себе, а не через посредство сознания»²³. Выход из этой, казалось бы, неразрешимой дилеммы Франк находит в постулировании принадлежности и сознанию и предмета единому *бытию*. Этот аспект решения проблемы я не буду здесь специально рассматривать, потому что во-первых, проблема этим не решается, а просто переносится на онтологический уровень, ибо требуется еще специально доказать, что бытие в качестве сознания и бытие в качестве предмета могут быть объединены в некотором родовом понятии бытия (если это, конечно, не сводится к пустой тавтологии, наподобие гегелевского понятия «бытия»), а во-вторых, сам Франк эксплицирует это единство бытия в только эпистемологическом смысле как наличие двух типов знания - отвлеченного знания, «выражаемого в понятии или системе понятий» и знания как «первоначального обладания предметом»²⁴. Последний тип знания он и называет «интуицией целостного бытия», в которой предмет дан в качестве непрерывного единства всех определенностей, заданных числом разворачиваемых в систему дискурсивного знания.

Таким образом, условием правильной предикации является интуитивное постижение предмета в единстве его бытия. На ней основывается возможность содержательного определения предмета в качестве именно самостоятельного предмета на фоне единства. «Отвлеченное

²¹ Ср.: там же. С. 146.

²² Ср.: там же. С. 153сл. В этой связи Франк критикует и феноменологию Гуссерля.

²³ Там же. С. 155.

²⁴ Там же. С. 220сл.

знание возможно лишь как производный итог *целостной интуиции*²⁵. Форма осуществления такой интуиции - это «внимание», посредством которого некое обладаемое содержание объективируется в виде противостоящего сознанию предмета. В качестве основной характеристики внимания, которая, между прочим, дается целиком в рамках психологического анализа сознания, вопреки заявленному намерению исследовать логическую природу интуиции, Франк выделяет трансформацию потока неосознанных переживаний в структуру направленности сознания на предмет, причем внимание одновременно выполняет функцию трансцендирования имманентного материала переживания в направлении единого бытия предмета, присутствующего в актуальном переживании поначалу лишь в качестве «темного фона»²⁶. Здесь по существу обнаруживается, что есть уже не одна, а две формы первичного обладания предметом - «неосознанное переживание», образующее почву актуальной жизни сознания, и «интуиция» («внимание»), благодаря которой предмет постигается как некое самостоятельное бытие, противостоящее потоку сознания. При этом Франк подчеркивает, что речь идет не о конституировании предмета в сознании, а лишь об «актуализации» его содержания, т.е. о переходе из модуса «неизвестного нечто» в модус «известного» или «знаемого» предмета²⁷.

Если, однако, в интуиции уже достигается знание целостного предмета, причем не в некоем бесконечно приближении, а сразу, тогда в реконструкции Франка становится непонятным, какую вообще положительную функцию выполняет дискурсивное познание, характеризваемое им. как неизбежно фрагментарное и неадекватное. Ссылка опять-таки на онтологическое положение дел, в котором различимы в качестве слоев бытия единство и множественность, не обосновывает построения Франка, ибо тогда получается, на что в свое время указывал Н.О. Лосский, что

²⁵ Там же. С. 221.

²⁶ Там же. С. 236.

²⁷ Там же. С. 237.

дискурсивное знание как раз целостно и адекватно характеризует именно область множественности и раздельности²⁸. Выход из этого затруднения, которое признает и сам Франк, он находит в еще большем ослаблении значения дискурсивного знания, которое теперь характеризуется как просто как знание чистой множественности, не сущей самой по себе, а составляющей лишь производный момент единства, в то время как интуиция определяется знание единства множественного²⁹.

При таком толковании познавательной функции интуиции становится очевидно, что она характеризуется не по модели допредикативного опыта, как в первом приближении, а как форма абсолютно адекватного - метафизического - познания, в противоположность фрагментарности познания дискурсивного. Соответственно этому толкованию Франк намечает различие двух типов интуиции - «интуиции созерцательного порядка», осуществляемой посредством внимания, и дающей предмет только в форме вневременного единства, противостоящего сознанию, и другой интуиции - «живого знания» как единства переживания и знания³⁰. Если первая форма интуиции еще и может рассматриваться как допредикативная инстанция знания, то предположение второй требует уже допущения некоего сверхрационального знания. Первые характеристики живого знания, даваемые Франком, опираются на реконструкцию сферы психического и воспроизводят распространенный в трансценденталистских концепциях сознания (хотя и спорный) тезис об идентичности бытия сознающего и его знания о себе, достигаемой в акте самосознания. Далее Франк расширяет область живого знания, включая в него «художественное познание», понимая под ним выражение всеобщего в форме индивидуального образа переживания, а также познание «чужой душевной жизни».

²⁸ Н. Лосский Метафизическое обоснование интуиции С. Л. Франком. *ЦН. Лосский* Основные вопросы гносеологии. Пг, 1919. С. 225-247.

²⁹ С.Л. Франк Предмет знания. С. 280.

³⁰ Там же. С. 359.

ни» и исторической действительности, основы которого коренятся, согласно допущению, в возможности переживать изнутри эти сферы бытия. Наконец, Франк дает определение живого знания как непосредственного переживания вообще всей сферы бытия или самораскрытия бытия в форме знания. В отношении перечисленных видов живого знания вряд ли можно говорить о принадлежности их к одному типу знания, пусть даже и интуитивному - непосредственное сознание собственной психической жизни (даже если мы согласимся называть его знанием, что требует дополнительного обоснования) по способу своего осуществления вряд ли можно идентифицировать с сознанием «чужого Я» и еще менее с познанием исторической действительности. А для знания всего бытия вообще Франк допускает некое «родовое» сознание, причем не как универсальное понятие, а как реальную инстанцию, наделенную способностью переживания. По существу приходится констатировать экивокацию в термине «знание», так как он используется Франком. Если дискурсивное знание характеризуется предикативной структурой, то в отношении всех остальных вводимых им типов знания вообще невозможно определить их эпистемологический статус.

3

В ОТНОШЕНИИ концепции «понимания» Дильтея также не раз давались толкования, определявшие «понимание» как разновидность интуитивного знания. Одним из наиболее известных примеров является книга ученика Георга Миша Йозефа Кёнига «Понятие интуиции» (1926)³¹, который анализируя учение Дильтея о типах ставил его в соответствие с принципом интеллектуальной интуиции в философии

³¹ Josef Konig. Der Begriff der Intuition. Halle 1926. О Дильтее см. гл. 2, II раздела (S. 90-110).

немецкого идеализма. Дильтеевская корреляция переживания и понимания как основная структура познавательного отношения определялась Кёнигом как процесс стремящийся к некой высшей точке, в которой переживание и понимание приводятся единство, образуя «знающее переживание» как интуицию, хотя Кёниг и признает, что у Дильтея отсутствует спекулятивное истолкование «переживания-понимания» как высшей ступени знания. Характерно, что при подготовке своей диссертации к печати Кёниг снабдил главу о Дильтее примечанием, которое по существу дезавуирует содержание самой главы и отрицает возможность какой-либо параллели между «пониманием» и «интеллектуальной интуицией».

Если обратиться к текстам самого Дильтея, то в них обнаружится известная амбивалентность в интерпретации связи переживания и понимания. С одной стороны, в рамках известного противопоставления «понимания» и «объяснения» последнее определяется сходным образом, что и дискурсивное знание у Франка, т.е. как абстрактное конструирование взаимосвязи явлений, в противоположность постижению данной в переживании психической взаимосвязи. С другой стороны, Дильтей отнюдь не связывает понимание с интуицией. Если и можно найти у него указания на интуитивный характер понимания, то все они относятся лишь к художественному познанию, т.е. образному выражению поэтами индивидуальных переживаний, а не к пониманию в истории и других гуманитарных науках. Каким образом тогда характеризуется эпистемологический статус понимания?

С самого начала необходимо констатировать, что Дильтей развивает *антиреалистическую* теорию познания: главным принципом экспликации понятий сознания и реальности является у него «принцип феноменальности», т.е. утверждение, что условием предикации «реальности» является ее сознательность или данность сознанию (наличие-для-меня). Принцип феноменальности нельзя, однако, понимать в смысле утверждения о «ментальном» существовании - будто все существующее есть факт сознания. Это не *высказывание о статусе реального*, а *высказывание об условии определения статуса реального*. Таким образом, как ре-

ализм, так и идеализм в качестве эпистемологических высказываний о «сущности» реального остаются за рамками рассмотрения.

При этом, однако требуется прояснить это отношение «наличия-для-меня», чтобы определить, как первичный способ данности содержания, из которых складывается образ реальности прежде всякого теоретического конструирования предмета познания, так и центр активности, еще эксплицитно не оформленный в некое «субъекта». Для характеристики осуществления этого отношения «наличия-для-меня» Дильтей использует термины «осознавание» или «переживание». С их помощью он реконструирует генезис теоретического знания, но не в смысле эволюционной психологии, а в смысле структурного генезиса теоретических конструктов науки, раскрывающего их укорененность в целерациональных ориентациях жизни.

«Словом *осознавание*, - пишет Дильтей, - я обозначаю факт, являемый моему самонаблюдению снова и снова: бывает такое сознание, какое не противопоставляет (пред-ставляет) субъекту некое содержание, но в каком содержание пребывает вне всякого различия. В нем совершенно не раздвоены то, что образует содержание, и акт, в котором это совершается. Осознающее не отделено от того, что составляет содержание этого осознавания. То, что образует содержание сознания, не отличено от самого сознания» (XIX, 66). Осознавание характеризуется как непосредственное («не только непосредственное, но и неразложимое» [XIX, 61]) сознание предметного содержания и акта, в котором это содержание становится предметным. Данность (реальность) и осознавание ее суть лишь аспекты переживания: «В самом процессе я не переживаю никакого отношения, но - единство» (XIX, 62).

Характерно, что при анализе состава первичного опыта Дильтей констатирует: «насколько простирается осознаваемое <...> проблемы знания вообще не существует» (XIX, 62), подразумевая под знанием отношение сознания к внешнему предмету. В таком смысле осознавание, конечно, не является знанием, а лишь непосредственным «обладанием» предметом. Но если характеристика знания здесь вообще отсутствует, то возникает вопрос, как в процессе обоснования знания возможен переход от чистой

непосредственности к знанию без потери достоверности непосредственного переживания? Если всякое знание разрушает первичную очевидность переживания, то последнее нельзя принимать в качестве исходного пункта обоснования знания, поскольку между ними всегда будет существовать пропасть, подобно противоположности интуиции и интеллекта у Бергсона. Если же все-таки существует связь знания и переживания, то последнее уже должно содержать в себе элемент различенности, эксплицируемый затем в познавательном отношении. Именно этот вопрос и мотивировал Дильтея к модификации первоначального анализа истоков теоретического знания. Принятая им в поздних работах триада переживания-выражения-понимания означала его удаление от точки зрения непосредственности в обосновании: не существует абсолютной точки опоры, а лишь движение истолкования первичного «фона» жизни, артикулируемого в выражениях как индивидуальных, так и социальных. Устранение остатков картезианских аллюзий обеспечивается еще и тем, что связь элементов триады Дильтей представляет как неразрывную, т. е. как то первично «данное», с чего начинается всякий жизненно-практический опыт вообще. Переживания как некоего первичного слоя - «потока переживаний», над которым надстраиваются интерсубъективно понятные артикуляции («выражения»), просто не существует. Уже само переживание, чтобы вообще стать переживанием, должно быть оформлено посредством культурных смыслов («значений»). «Взаимосвязь переживания в его конкретной действительности заключена в категории значения» (VII, 237). Значение же создается отношением выделенной части к целому жизненного процесса и поэтому формирует отдельное переживание всегда уже в поле интерсубъективных выражений, в поле «общности», как говорит Дильтей. Проблема соотношения индивидуально-приватного характера переживаний и их интерсубъективной артикуляции снимается тем, что за исходный пункт принимается комплекс «переживания-выражения». Пытаться искать за выражением какие-то неисчерпаемые глубины внутренней сферы переживания - просто неверно поставленная задача. Переживание существует лишь постольку, поскольку оно находит выражение.

Соответственно и «понимание» определяется не как отдельный вид познания, существующий наряду со знанием теоретическим, а как эпистемологический компонент жизненно-практического освоения мира, включающего согласно основному антропологическому принципу Дильтея, когнитивные, эмоциональные и волевые аспекты. Базисом понимания является коммуникативная общность, в рамках которой только и имеет смысл артикуляция собственных переживаний и интерпретация чужих, идентифицируемых на основе (нормированных или нет) правил коммуникации. Этот «основополагающий опыт общности» (VII, 141) и составляет необходимую предпосылку понимания. «Все понятое несет на себе как бы печать знакомого из такой общности. Мы живем в этой атмосфере, она постоянно окружает нас. Мы погружены в нее. Мы повсюду у себя дома в общественном и историческом мире, мы понимаем смысл и значение всего, мы вплетены в эти общности» (VII, 147). Прежде всякой науки человек в практическом опыте формирует умение правильно интерпретировать жизнепроявления других, т.е. использовать общие правила коммуникации в интересах ее бесконфликтного осуществления. «Понимание вырастает сначала в интересах практической жизни. Здесь личности зависят от общения друг с другом. Они должны быть друг другу понятными. Один должен знать, чего хочет другой» (VII, 207).

В заостренной форме эту мысль можно выразить так: концепция Дильтея не предусматривает никакого «допредикативного» опыта, который бы имел форму неартикулированной непосредственности. Уже самые элементарные модусы отношения к миру имеют характер артикулированности и выраженности. Допредикативность может лишь означать, что эти способы артикуляции не обязательно выражены в языке, о чем, например, свидетельствует анализ Дильтеем «недискурсивного мышления», которое тем не менее структурировано посредством элементарных логических операций. Проблема знания, таким образом, резюмируется в вопросе о том, как комплекс значений, артикулированных в общности практической жизни, трансформируется в организованную предметную область научного познания.

4

ЕСЛИ ТЕПЕРЬ сопоставить экспликацию идеи «живого знания» у Франка и Дильтея, то можно различить две модели обоснования знания, каждая из которых дает реконструкцию генезиса теоретического знания из «конкретного». Их можно, пользуясь терминологией Гегеля, условно обозначить как модель «*непосредственности*» и «*опосредствования*». У Франка, который при всех своих онтологических новациях осуществляет обоснование по традиционному образу заверщенного и абсолютно достоверного знания, фундамент знания заключен в факте единства бытия познающего и познаваемого, который постигается интуицией. По существу, это модификация первоначальной очевидности картезианства, которая также в качестве интуиции служит основой дальнейших дедуктивных шагов. Несостоятельность этого решения состоит, однако, в том, что переход от интуиции к дискурсивному знанию означает разрыв в обосновании, ибо для знания существенна именно предикативная структура, в которой нечто познается как то или иное, тогда как интуиция делает всякую предикацию ненужной - нечто просто «обладается».

Модель опосредствования исходит, напротив, из того, что не существует никакого доступа к независимому существованию предметов. То, что фигурирует в индивидуальном жизненном опыте, а также в организованном опыте науки в качестве предмета есть продукт целенаправленной операции отвлечения из континуума понятых выражений. Обоснование знания достигается не посредством поиска предмета, как он есть «вне сознания», а путем реконструкции единого поля научного и донаучного отношения к миру как модусов осуществления человеческой жизни. Соответственно и достигаемая «общезначимость» знания имеет характер не абсолютной, а «коммуникативной» достоверности, т.е. всегда сопряжена с комплексом отношений общности, в которых только и происходит отчетливое фиксирование предметов. «Жизненность» знания заключается здесь не в установлении точки совершенного единства познания с предметом, а в учете перспективы жизнеосуществления как постоянного горизонта предикации как в научном, так и в повседневном освоении мира.

Вильгельм Дильтей и Лев Толстой

В. В. Биbihин

ТОЛСТОЙ в философских записях уже с 1860 годов считает возможным по-настоящему понять только жизнь в ее полноте, или, как он говорит, в ее *движении подъема*. Всякое другое знание, в том числе научное, опирается в конечном счете на это первичное. Между тем научное знание забывает в увлечении предметом о своем происхождении. Возвращает к началам понимания раскрытие в самом себе жизненного движения, т.е. психология, которая есть для Толстого осмысление жизни в ее ближайшем явлении, в самом себе. Об этом говорит например лаконичная, какие Толстой делал исключительно для самого себя, дневниковая запись 1868 года (Зап. кн. № 2):

«Микрокосм исследования - бесконечность. Астрономические - бесконечность. - Нет надежды конца и уяснения. Психологические всё откроют».

Жизнь берется в ее полноте, включая тело, чувство, волевое стремление, которое Толстой называет *силой*. Другая запись примерно тех же лет, из многих подобных:

«На чем основано подразделение единиц тел? На физическом строении человека (Дневн. 12.2. [1873]).

Кислород и азот смогли обратить на себя внимание науки, получить в ней определенность (стать *единицами* и тем самым предметами) только на том основании, что наше тело может дышать и задышаться. Наука разрабатывает только то, что так или иначе коснулось нас физически и духовно. Она опирается только на те основопонятия, которые созданы исходно жизнью в порядке ее самовысветления.

Жизнь, центральная во всей мысли Толстого, была конечно словом эпохи. Философия жизни Толстого складывалась самостоятельно. Вильгельм Дильтей, который был на 5 лет младше Толстого (и умер через год после него) гораздо позже обозначился на философском небе Запада как вторая или может быть даже первая величина в поколении, которое с честью устояло перед волной радикального позитивизма, не уклонившись от него и не поддавшись ему. Национальная мысль - яркая черта обоих. Как Толстой уютно себя ощущал в русском, так Дильтей в немецком. Они принадлежали к двум великим народам в эпоху их здорового роста. Оба мыслителя считали совершенно пустым Гегеля. Оба презирали систематику и мыслительные конструкции. В дильтеевском *понимании* («природу мы объясняем, психическую жизнь понимаем») восстанавливается значение интуиции. В «Описательной психологии» (1894) Дильтей вдумывается в то, как жизнь в ее высшей собранности, когда она умеет достичь полноты целого становится своим собственным прояснением. Удавшаяся полнота самой себя - цель жизни. Так же у Толстого: цель жизни есть повышение жизни. Дильтеевскому *Er-lebnis* соответствует у русского уже упоминавшийся *подъем*. Две мысли, германская и русская, в этом ощущении жизни близки другу другу до совпадения. Дильтея долго считали просто чутким наблюдателем вещей, эстетом. У него нашлись ученики и коллеги, которые поняли, хотя и не сразу, какой строгости подчинялся этот ум. В России насколько Толстой изучен в его литературе, настолько еще мало понят в его философии, особенно философии природы.

При большом сходстве бросается в глаза расхождение. Ясное Толстому - наука ограничивает зрение, микроскоп и телескоп уводят в дурную бесконечность и сковывают мысль, - было конечно очевидно и Диль-

тею. Дильтей тем не менее в своем различении *Naturwissenschaften* и *Geisteswissenschaften* фактически узаконивает научное объяснение и «психологическое» понимание как два равноправных акта. Он тем самым отказывается от иерархии знания. Толстой этого демонстративно не делал, постоянно подчеркивая производность науки из жизненного опыта. По учению Толстого, после предвидимой им реформы всей новоевропейской науки, естественной и гуманитарной, вся область знания должна быть основана исключительно только на исходном опыте осознания жизнью самой же жизни. Научным интеллектуальным операциям, таким, как прояснение законов природы и построение картины мира в пространстве и времени, оставалось тут никак не равноправное, а безусловно подчиненное место.

Забегая вперед, я предлагаю думать и предполагаю проверить, что расхождение мыслителей, возможно, не идет так далеко и создано только трудностью того одного, к чему они пробиваются.

В сравнении с иерархическим монизмом знания у Толстого дуализм Дильтея кажется непоследовательным. В самом деле, интроспекция, т.е. высветление жизнью себя же самой, для Дильтея дает первичное и надежное знание. Научное причинное объяснение такого знания дать не может. Тем самым явно складывается иерархия наук, не предполагающая ни их равноправия, ни рядоположности. По крайней мере в дильтеевской терминологии однако они равноправны.

Одним из решений этого противоречия может быть следующее. Вся картина изменится, если базовую науку, математику, вывести из рядоположности с естественными науками. Удастся ли нам найти у Дильтея тезис, аналогичный уверенности Льва Толстого, что математика это физика, а не постройка нашего ума?

«Всё, всё, что делают люди - делают по требованиям всей природы. А ум только подделывает под каждый поступок свои мнимые причины <...> Шахматная игра ума идет независимо от жизни, а жизнь от нее. Единственное влияние есть только склад, который от такого упражнения получает натура. *Воспитывать можно*

только физически. Математика есть физическое воспитание» (Дневник 3.3.1863).

Понимание, что математика не сводится к операциям абстракции, дедукции и конструкции, у Дильтея было. Естественные науки для него «пропастью» отделены от математики и никогда не смогут перекинуть мост в ее независимое пространство. Однако Дильтей не сделал шага, который казался естественным Толстому. *Математика есть физика* у Толстого значит: математика встроена в наше живое существо. В этой своей основе она тоже плод осознания жизнью самой себя (в терминологии Дильтея *Selbstbesinnung*). Отделить науки о духе с их основанием, психологией, от наук о природе с их основанием, математикой, становится тогда невозможно. Во всяком случае приходится в отношении этих двух классов наук говорить о двух полюсах чего-то одного.

Представляется и другой подход к согласованию позиций Толстого и Дильтея в отношении естественных наук. Никогда не будет лишним напомнить, что интроспекция (интуиция, симпатия), самоосмысление у Дильтея посвящены не предмету, а *наблюдателю* предмета. В формальном смысле наблюдатель, сам оказавшийся под наблюдением, конечно тоже предмет, но уникальный. Лишь бы только не заменить реального наблюдателя в его живой полноте одним из его конструкторов. Дильтей строил свой метод как умение вглядываться в глядящего, объективно видеть субъекта и узнавать субъекта в объекте, т.е. узнавать себя.

Предмет *Geisteswissenschaften* есть *акт* выделения факта из жизненного потока. Такой акт не бывает без того чтобы факт высветился сам. Дильтей описывает в своей психологии не уже высветившийся факт, а выступание на свет, акт создания факта. Свет связывает в целое что? разве факт? Факта до света не было и в момент высветивания он стал уже другим. Он успел втянуть в себя и высветившего и совокупную массу - *Zusammenhang* - других, в конечном счете всех вещей. В основе дильтеевских *Geisteswissenschaften* не явления духовной жизни, а их связь. Связью обеспечивается то, что не все исчезает в потоке. Например, я через минуту все еще тот же, признаю себя тем же, связал себя

теперешнего с собой ставшим и наступающим. Разрывы конечно имеют место, но они фиксируются уже на основе первичной связи. Существенно, что связь продолжает действовать таким образом и тогда, когда ее нет. Возможно даже, что в чистом виде связь без разрывов вообще не существует. Она однако принадлежит к тем вещам, которые не теряют своей действенности и при несуществовании.

Формально говоря, если связь не существует, то ее невозможно и описать. Тем не менее Дильтей уверенно делает ее предметом описательной психологии. Он поступает так на основании нашего интимного опыта связи или бессвязности, чаще, обычно или всегда, конечно, этой последней. Жизнь не комплекс, а *связный* комплекс.

«<...> связанные комплексы первоначальны и <...> даны в переживании: жизнь существует везде лишь в виде связанного комплекса».

Строго говоря, связь, существует она или нет, предшествует жизни. Метод Дильтея был дисциплиной расставания с такой позицией внутри мира, когда мы исходно предполагаем наличие в нем множества вещей и затем вносим в их беспорядок закон. Где-то навык приведения хаотической массы в порядок, возможно, нужен, но в философии Дильтея на всякое упорядочение извне наложен запрет. В жизни, как она сложилась в своей истории, каждый момент ее, каждый факт, тем более каждый акт идет от связи и представляет собой наложение связей. Упорядочение жизненного материала извне равносильно наложению на него дополнительных искусственных связей вразрез с теми, органическим наложением которых этот материал является.

Можно даже считать, что строго говоря нет переживаний помимо связи. Сначала она, в ней и от нее все. На верхнем этаже всех бесчисленных конкретно образующихся связей у Дильтея - связь этих связей, «живая связь человеческой души», «связь в живом сознании». Переживание как соединение связью в единство есть у Дильтея то, что философская тради-

¹ В.Дильтей Описательная психология. Пер. Е.Д. Зайцевой под ред. Г.Г. Шпета. М, 1924 (перепеч. СПб 1996). С. 16.

ция называла бытием. Связь - «исходящий изнутри синтез», т.е. целое. Весь душевный состав участвует в переживании, но восприятия сами по себе дают только рассыпанное множество вещей. Их соединение в целое приходит только изнутри. Даже когда единящее переживание навеяно извне гармоничной природой, например видом леса, поля, заката, это свой интимный лес, родное поле, закат моей жизни. Рассыпанное множество без всякого своего изменения превращается в целое, когда окрашено переживанием в единый цвет. Исходная связь, заявляющая о себе в переживании, знает, что делать с собой и что делать вообще. Исследователь Дильтей действует агентом жизни через момент ее подъема в тематизированном им переживании. Обнаруживая в своем истоке по существу ту же связь, что ведет психолога-описателя, жизнь раскрывается ему в своей полноте. Проясняя себя, она освобождает от необходимости прибавлять связь извне. Сказать «душевная жизнь есть связь» - укорененный в европейских традициях личный поступок Вильгельма Дильтея. Он дает обещание, беря на себя выполнение, что наука, построенная на углублении в жизненную целость, и наука о духе, исходящая из первичной связности жизни, будет работать на успех предприятия европейской культуры. Здесь одновременно и нравственное требование к своему обществу, и уверенность ученого в том, что Европа как школа личности, традиция духовности имеет будущее. Целость участия в общей работе входит в дильтеевское понятие связи. Связь связей предполагает участие в ней всего водящего, становящегося человеческого существа.

Европейская наука о природе тоже опирается на жизненную связь, которую философская психология Дильтея обнаруживает в основе всех исторических явлений. Отличительная особенность частной науки однако в том, что она ограничивает связь, лежащую в основе жизни, привязывая ее к определенному извне предмету. Исходный импульс, тот же, что в науках о духе, увязает в материале, становится невидим. Естественная наука неизменно опирается на интуицию целого, но, уловив благодаря этой интуиции свой частный предмет, забывает о ней. Наука о духе, наоборот, не перестает вглядываться именно в жизненную связь, причем, как сказано, энергией самой же этой возра-

стающей жизненной связи. С этой точки зрения науки о природе и науки о духе располагаются на онтологически разных уровнях. Есть существенное неравноправие между исследованием, которое забыло о начале изучаемого им движения, приняв свой материал за независимую от исследовательского порыва данность, и пониманием, которое не прошло мимо тождества жизненного начала в наблюдателе и наблюдаемом. Но это неравноправие касается исследователя, а не предмета. Разница между науками оказывается по существу не та, что у одной предмет дух, у другой природа.

То кажущееся большим различие, что *Naturwissenschaften* имеют очерченный предмет, а *Geisteswissenschaften* изучают свободный дух, оказывается не очень существенно (в конце концов предмет и там и здесь) по сравнению с различием между тем, как многие ученые исследователи готовы принять свой предмет (иногда это и дух) за внеположную им данность, и как философия, которую строит Дильтей, упрямо отыскивает за любой данностью то же движение связи, которое движет и ею. Во втором случае происходит включение жизни в саму себя. Это жизнь в ее подъеме, которую Дильтей называет *Erlebnis*, переживанием, превосхождением жизни себя самой. В качестве связи *Erlebnis* есть существо жизни, которая высвечивает тут свою собственную суть. Всякому естественнонаучному познанию тоже предшествует вспышка жизни. Без увлечения нет исследования. Здесь источник, в котором естественные и гуманитарные науки едины.

Так же понимает дело жизни Толстой. В свете этой близости немецкой и русской мысли тем важнее попытаться понять, почему Толстой полностью отрицал за естественными науками автономию или равноправие рядом с тем, что он называл наукой жизни.

Причина принижения естественных наук у Толстого отчетливо формулируется так: науки о природе природу не изучают. Они развертывают и изучают только формы нашего рассудка.

«Как только человек начинает прикладывать свой ум, только свой ум [а не полноту жизненного порыва], к чему бы то ни было, так неизбежно он приходит к уничтожению того самого предмета, ко-

торый он рассматривает: к сознанию только форм своего ума» (Зап кн № 4, 12.3.1870, Я[сна] П[оляна] //48,116).

Этому своему убеждению Толстой находит опору в философии Канта, которого ставит выше всех новоевропейских мыслителей. Слова «только свой ум» означают, что ум без тела, втянутого через труд в природу, может создать только ненужный, ущербный продукт. Слова «к уничтожению того самого предмета» напоминают об исходной полноте вещи, устраняемой операциями науки. Поднятие телескопа к бесконечности неба не достижение, а упущение данности, ускользание от живого опыта в мысленный конструкт. Бесконечное пространство не более видимо в телескоп чем невооруженным глазом. Наоборот, мой живой опыт включенности в мир всегда исходно уже включает и то, что получило название бесконечности. Я ухожу вниманием от этого опыта, когда выстраиваю бесконечность в научной картине мира.

«Даже формы, к[оторыми] представляются человеку явления мира, не формы мира, а формы ума, выражаемые логикой, математикой. Что значит то, когда мы говорим, что небесные тела движутся по эллипсам (зак[он] Кеплера). Разве это значит, что они так движутся? Это значит только то, что мне представляются они в движении, и время, и пространство, и эллипсы только формы моего ума, мои представления» (там же, 117).

Орбиты небесных тел вписаны в систему координат. Отнимите ее или, вернее, не примысливайте ее, ведь на небе системы координат на самом деле нет. Мы получим проваливание, взаимное, разных тел, в промежутки между ними, с проваливанием их групп в промежутки между группами, повторяемость, т.е. закономерность движений которых наблюдается между ближайшими телами, уже меньше между далекими и почти вовсе не наблюдается на уровне галактик. Так видит мир мистик Толстой.

«Движение, пространство, время, материя, формы движения - круг, шар, линия, точки - всё только в нас.

Для того, чтобы понимать это [чтобы понимать то, что формы только в нас и не в настоящем], нам дано в математике указание несоизмеримыми величинами. Всё, что нам нужнее всего знать, всё, что составляет самую сущность предмета, выражается всегда несоизмеримыми величинами» (там же, 117).

Здесь предвидится возвращение математики, которую сделало своим инструментом современное естествознание, к ее античным темам, к проблеме несоизмеримости и бесконечно малых.

Итак, разум имеет дело не с настоящим (не с «сущностью предмета», можно было бы говорить, не с «вещью в себе», потому что Кант тут же и упомянут), а с формами самого разума.

«Естественники решают фил[ософские] метафизические] задачи, а если бы они прочли Канта, вся работа их не имела бы места» (Зап кн4,13 М.: 1879:48,118).

Здесь однако «Критика чистого разума» кончается. Куда Кант не делает шага, в «вещь саму по себе», расположенную до форм пространства и времени, Толстой пытается шагнуть. Ему кажется, что есть ключ, может быть даже в его собственных руках, который вырвется из форм голый мысли, из научной метрики и отопрет настоящее.

«Работа [научной] мысли приводит к тщете мысли. Возвращаться к мысли не нужно. Есть другое орудие - искусство. Мысль требует чисел, линий, симметрии, движения в пространстве и времени и этим сама убивает себя.

Одно искусство не знает ни условий времени, ни пространства, ни движения, - одно искусство, всегда враждебное симметрии - кругу, дает сущность* (там же).

Если Толстой отказывается от европейской науки и возвращается в библейский, ведийский, гомеровский мир, то он должен серьезно подготовить свой инструмент знания. Он и готовит его работой всей жизни. Наука и искусство жизни, вернее, знающая, видящая жизнь поддерживает тот *подъем жизни*, в котором единственное назначение человека.

«26 Марта (1870). Всё, что разумно, то бессильно. Всё, что безумно, то творчески-производительно.

В воспитании (теории), в госуд управлении (теории), в хозяйстве - любовь плотская и духовная - поэзия - есть ли что-нибудь более безумное? Разумны теории.

Но что это значит? Что значит то, что всё, что разумно, то непроизводительно, а что безумно, то производительно? -

Это значит - другими словами, что то, что и есть сама сущность жизни, непостижимо разумом, а постижимо разумом ничто - самый разум.

Возьмитесь разумом за религию, за христианство, и ничего не останется, останется разум, а религия выскользнет с своими неразумными противуречиями. То же с любовью, с поэзией, с историей.

Но если я понимаю недостаточность моего разума для постижения сущности, то чем же я понимаю то, что есть сама сущность с своими законами? Чем? Сознанием себя - части непостижимого целого. Признанием Бога» (48,122).

Сумасшедший, но зато настоящий мир неприступен для тех *нас (мы)*, которые рассуждаем и планируем, но он близок другим нам, потому что мы сами он и есть.

«21 Июля 1870. Все теории философии (новой от Картезиуса) носят ошибку, состоящую в том, что признают одно сознание себя индивидуума (т[ак] называемого] субъекта), тогда как сознание - именно сознание всего мира, т[ак] называемого] объекта, так же несомненно <...>» (48,127).

Три момента важны и интересны в толстовской философии жизни при ее сравнении с мыслью Дильтея. Во-первых, возникновение этой философии в России при полном незнании о параллельном движении в Германии. Во-вторых, далеко идущая одинаковость ведущей интуиции. В-третьих, отчетливое расхождение в оценке новоевропейской науки.

«Вильгельм Дильтей и философская культура современности»

4 октября 2001

Открытие конференции.

Вступительное слово ректора РГГУ акад. Ю.Н. Афанасьева

*Первое заседание: Жизнь и понимание***Ф. Роди** (*Бохум*)

Жизненные корни гуманитарных наук.

По поводу некоторых категорий позднего Дильтея.

В. Г. Кузнецов (*Москва*)

Формы жизни и формы понимания.

А. Г. Черняков (*Санкт-Петербург*)

Самопроживание и самосознание Аристотель, Дильтей, Хайдеггер.

*Второе заседание: Структуры историчности***Р.А. Маккрил** (*Атланта*)

Творческая сила истории и построение исторического мира у Дильтея

Ю.Д. Артамонова (*Москва*): Дильтей и спор о возникновении историзма**Р. В. Сундуков** (*Нижний Новгород*)

Дильтей и проблема тематизации историчности

Программа конференции

5 октября 2001

*Третье заседание: Методология гуманитарных наук***В. А. Куренной** (*Москва*)

Философские основы описательной психологии

А. П. Огурцов (*Москва*)

Философия педагогики (Дильтей, Ноль, Больнов)

В. В. Калининченко (*Вятка*)

Некоторые проблемы восприятия герменевтики Дильтея

В. И. Молчанов (*Москва*)

Дильтей и Гуссерль. Спор о проблеме общезначимости познания

*Четвертое заседание: Дильтей и философия в России***И. А. Чубаров** (*Москва*)

Дильтей и Шпет. Парадоксы интерпретации.

Н. С. Плотников (*Бохум*)

«Живое знание». Идея конкретного познания у С. Франка и В. Дильтея

В. В. Бибихин (*Москва*)

Русская философия жизни. Дильтей и Толстой.

Заключительная дискуссия:

Дильтей в философском ландшафте современности.

Бибихин. Владимир Вениаминович - 1938 г. р., канд. филол. н., ведущий научный сотрудник Института философии РАН
wwbu@iph.ras.ru

Калиниченко, Владимир Валентинович - 1948 г. р., канд. филос. н., доцент, директор Кировского филиала РГТУ kfrsuh@ezmail.ru

Куренной Виталий Анатольевич - 1970 г. р., канд. филос. н., преподаватель Центра феноменологической философии философского факультета РГТУ
kurennoj@mtu-net.ru

Маккрил, Рудольф А. - доктор философии, профессор департамента философии Университета Эмори (Атланта, США)
philrm@emory.edu

Молчанов Виктор Игоревич - 1948 г. р., доктор филос. н., профессор философского факультета РГТУ
viktor_molchanov@mail.ru

Огурцов, Александр Павлович - канд. филос. н., ведущий научный сотрудник Института философии РАН
ogurtsov@iph.ras.ru

Плотников, Николай Сергеевич - 1966 г. р., доктор философии, преподаватель института философии Рурского университета (Бохум, ФРГ),
n.plotnikov@t-online.de

Роди, Фритъеф - 1930 г. р., доктор философии, профессор института философии Рурского университета (Бохум, ФРГ)
hans-ulrich.lessing@ruhr-uni-bochum.de

Сундуков Роман Владимирович - 1963 г. р., преподаватель факультета социальных наук Нижегородского государственного университета им. Н.И.Лобачевского
r.sundukov@mail.ru

Черняков, Алексей Григорьевич - 1955 г. р., канд. ф.-м. н. (ЛГУ), доктор философии (Амстердамский Свободный Университет), проректор по научной работе Высшей религиозно-философской школы (Санкт-Петербург)
srpri_pec@infopro.spb.su

Авенариус Р. 97
Адорно Т.В. 79
Анаксагор 41
Апель К.-О. 123
Аристотель 34,39-42,44, 46,147
Арон Р. 8

Бахтин М.М. 130-132
Бенвенист Э. 39
Бенеке Ф. Э., 93-94,97
Беннер Д. 122
Бентам И. 113
Бергсон А. 190
Бокелман Г. 122
Больной О.Ф. 104,106
Бор Н. 122
Брентано Ф. 34-37,93-94, 126,150-152,155-157

Вартенбург П. Й. фон 67, 108
Венигер Э. 122
Виндельбанд В. 93
Вундт В. 93

Гадамер Х.-Г. 8,33,104, 109,129
Гайгер М. 158
Гартман Э. 148
Гегель Г. В. Ф. 43,57-60, 84,133-139,148,161, 166,170,192,195
Гейзенберг В. 103,121, 122
Гельдерлин И. К. Ф. 23

Гербарт К.Ф. 113,151
Гете И.В. 23,178,179,180
Гротхойзен Б. 14,15,21
Гумбольдт В. фон 13,84, 148

Гуссерль Э. 8, 13,26-27, 36,42,44, 73, 77-78, 90-95,99,106,126, 142,147,149,150-153, 155,157-159,161-162, 171

Данте 174
Декарт (также: Картезиус) 34,42,203
Делез Ж. 172
Дюфрен М. 158

Захс-Хомбах К. 83
Зигварт Х. 93

Ильин И. А. 139
Ингарден Р. 158
Йорк Г. 69-72,140

Калинич Е. 90
Кант Э. 48,59-60, 68,93, 105,125,127-129,133, 143,148,177,201-202

Кёниг Й. 188
Кеплер И. 201
Корнелиус Х. 93
Котарбиньский Т. 121
Кузнецов В.Г. 174
Куш М. 93

Левинас Э. 122
Лессинг Г.Э. 23
Липпс Т. 82,93,94
Лосский Н. 186

Майнон Г. 93
Марквард О. 84
Маркс К. 168
Мартин К. 91
Мах Э. 93
Милль Дж. 93
Миш Г. 13,15,19,68,77, 104,188
Мюнстенберг Г. 121

Ницше Ф. 17,41,142, 148,168-169,171-172
Новалис 23
Ноль Г. 122

Плотин 44,45,46
Полорога В. 171
Поль В. 154
Поппер К. Р. 157
Пушкин А.С. / 74
Пфендер А. 82

Рат М. 91
Ренте-Финк Л. фон 70-72
Рикёр П. 145
Рокмор Т. 59
Рюзен Й. 66

Слуцкий Е. 121
Спенсер Г. 113
Спиноза Б. 42

Толстой Л.Н. 194-197, 200-202	Хейманс Г. 93	Эрмарт М. 49, 73
Фихте И. 18,34,35,38- 39,43,48,148,161	Ходжес А. 49	Эрн В. 134
Флитнер В. 122	Хоркхаймер М. 78	
Франк С. 144,145,162, 177-189,192	Шелер М. 78	Юм Д. 93,95
Франц Б. 82,148	Шеллинг Ф. В. 148	
Фрейд З. 168	Шлейермахер Ф. 15,26, 72,178,178-179	Якоби 182
Фриз И. де 93	Шпет Г.Г. 19,31,104, 160-167,171-174,176	
Хабермас Ю. 8,123	Шпрангер Э. 19	Barash J. A. 73
Хайдеггер М. 8,31-34, 38,43,73,75,77-79,92, 126,129,146,158,171, 176	Штейн А. 16	Baumgartner W. 94
	Эббингауз Г. 12,22,81, 90,98-99	Chisholm R. 94
	Эйгес К. 181	Diemer A. 78
	Эрдманн Б. 91,93	Kohnke K. 90
		Marcuse H. 75
		Rickman H. 49

Герменевтика. Психология. История

[Вильгельм Дильтей и современная философия]

Материалы научной конференции

Под редакцией Н. С. Плотникова

Издание осуществлено при поддержке Фонда Ф. Тиссена, ФРГ

«ТРИ КВАДРАТА», Москва 2002 / ISBN 5-94607-017-7

Дизайн: Сергей Митурич, *препринт-* Савва Митурич,
издательский редактор: Ирина Борисова,
верстка- Татьяна Боголюбова, *корректурa-* Галина Элькина
производство: Елена Кострикина

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ТРИ КВАДРАТА»

Москва 125315, Усиевича д. 9, тел. (095) 151-6781, факс 151-0272

e-mail: triqua@postman.ru

Подписано в печать 27.07.2002. Формат 60 х 90/16. Печать офсетная.

Бумага офсетная №1. Печ. л. 13 Тираж 1000 экз.

Заказ 628

Отпечатано в ООО

типографии «ПОЛИМАГ»

127247, Москва, Дмитровское шоссе, 107

Москва «Три квадрата» 2002

www.triquadrata.ru

